Martin Heidegger

El concepto de tiempo

(Tratado de 1924)

No resulta ninguna novedad afirmar que el rasgo que define el pensamiento de Heidegger es la pregunta por el sentido del ser. Él mismo confirmó este hecho en múltiples declaraciones autobiográficas. Sin embargo, lo que todavía despierta el interés del lector de *Ser y tiempo* es observar cómo el horizonte de esa pregunta se va perfilando en el contexto de un rico juego de superposiciones filosóficas que, de una u otra manera, recorre el camino que conduce de la vida humana a la cuestión del ser. En este sentido, el presente tratado *El concepto de tiempo* (1924), que amplía considerablemente la conferencia homónima dictada el mismo año ante la Sociedad Teológica de Marburgo, ofrece una excelente aproximación a la temática heideggeriana que conducirá al lector a través de un sugestivo análisis de los diferentes modos de existencia impropia hasta la posibilidad extrema de la muerte como antesala que coloca al hombre ante el horizonte histórico y temporal de su propio ser.



Martin Heidegger

El concepto de tiempo

(Tratado de 1924)

ePub r1.0
Titivillus 30.10.16

Título original: *Der Begriff der Zeit*
Martin Heidegger, 2004
Traducción: Jesús Adrián Escudero

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2



El concepto de tiempo

La publicación de la correspondencia entre Wilhelm Dilthey y el conde Paul Yorck de Wartenburg me brinda la ocasión para comunicar de manera provisional la siguiente investigación sobre el tiempo[1]. El presente tratado quiere profundizar en la comprensión de esta correspondencia. Se trata de sacar a la luz la positiva tendencia originaria que late en *el* tipo de investigación que guía la redacción de las cartas. En una carta del 4 de junio de 1895, Yorck señala el origen objetivo y, por consiguiente, más genuino de esta ejemplar amistad filosófica: «*nuestro común interés por comprender la historicidad* […]» (p. 185). La siguiente investigación retoma este interés e intenta clarificar la viva problemática ahí presente.

Se trata de *comprender* la *historicidad* y no de reflexionar sobre la historia (la historia del mundo). Por historicidad se entiende el *ser* histórico de aquello que es en cuanto historia[*][(1)]. Así, pues, el interés al que acabamos de aludir no busca aclarar originariamente en qué consiste la objetividad de lo histórico, es decir, mostrar el modo en que la historia se convierte en objeto de consideración de una ciencia histórica. *Antes* de plantear esta pregunta en términos científico-teóricos, hay que abordar la cuestión aún más radical del sentido del *ser* histórico. Hay que poner al descubierto la estructura ontológica de un ente que es historia. Una tarea de este tipo es ontológica: interroga (λόγος) al ente (ὄν) por su ser (ᾗ ὄν) y permite concebir los caracteres ontológicos de este ente así obtenidos mediante categorías[2]. Ahora bien, si hay que poner al descubierto los caracteres ontológicos de un ente, este mismo ente deberá entrar antes en el campo de visión de la investigación ontológica. El ente debe mostrar*se* (φαίνεσθαι) desde sí mismo, es decir, debe convertirse en fenómeno[(2)] y ser nombrado (λόγος) tal como se muestra. Por eso la fenomenología es el único tipo de investigación que puede poner en marcha y sostener una investigación

ontológica. La historicidad es un carácter ontológico; pero ¿de qué ente? Éste es el carácter ontológico del Dasein humano. Nuestra tarea, por tanto, consiste en poner al descubierto este mismo ente con el fin de determinarlo en su ser. La constitución ontológica fundamental del Dasein, a partir de la cual resulta posible aprehender ontológicamente la historicidad, es la temporalidad. De esta manera, la tarea de comprender la historicidad nos conduce a la *explicación fenomenológica del tiempo*[3].

Con semejante clarificación de la problemática concentrada en «comprender la historicidad», la moderna investigación científica debería estar en condiciones de hacer efectivo, mediante una confrontación productiva, lo que Dilthey y Yorck nos han dejado en herencia. De ahí que sea necesario ilustrar brevemente aquello que ambos amigos perseguían en su interés común. Parte de nuestra tarea consiste en mostrar que cada uno atendió a este interés de manera diversa. La siguiente exposición tiene que dar cuenta de esta diversidad. En el caso de Dilthey se dispone de amplias y detalladas investigaciones. De entrada, todo intento de proseguir esta labor debe atenerse a Dilthey[4]. En el caso de Yorck, en cambio, sólo se conocen reflexiones aisladas y tesis por lo común de carácter general, que nacen de forma un tanto dispersa, fruto del trabajo realizado en compañía de su amigo. Sus reflexiones y tesis lo colocan, por decirlo así, un paso por delante en la batalla que ambos emprendieron en común. Yorck ve quizás con mayor agudeza y piensa de un modo más radical[(3)]. La correcta apropiación de sus reflexiones sólo se logra encuadrándolas por entero en el trabajo llevado a cabo por Dilthey y haciéndolas productivas para este trabajo. Sólo así las cartas de Yorck se pueden comprender como las cartas de un amigo preocupado únicamente por la existencia de aquel con quien filosofa a través de una comunicación viva y, por ende, preocupado por la propia existencia. Por otro lado, el intento de determinar, por un afán de simple curiosidad, quién fue el «más grande» conduce a interpretar erróneamente el modo de pensar de estos dos amigos.

El tratado que sigue a continuación se estructura, pues, de este modo: en la parte introductoria (sección I) se caracteriza brevemente la problemática que ocupa a Dilthey. Desde la perspectiva de esta problemática habrá que clarificar la tendencia

filosófica de Yorck a partir de pasajes característicos de sus cartas. La investigación sobre el tiempo se enmarca en este horizonte. El análisis del Dasein con respecto a sus caracteres ontológicos (sección II) ofrece la base para emprender la explicación del tiempo (sección III). En el marco del campo fenoménico así expuesto en las secciones II y III, la historicidad se fija en sus líneas fundamentales como el carácter ontológico del Dasein y, a su vez, se determina el tipo de investigación desde el que es posible lograr una «comprensión» de la historicidad y del Dasein (sección IV). Con esto, nuestra reflexión regresa a su punto de partida, al mismo tiempo que muestra una tendencia a fomentar hoy en día el espíritu del conde Yorck y a colocarse al servicio de la obra de Dilthey.

I.

LA PROBLEMÁTICA DE DILTHEY Y LA TENDENCIA FUNDAMENTAL DE YORCK

Todos los trabajos de *Dilthey* se mueven por el impulso de lograr una comprensión científica de la realidad espiritual, social e histórica del *hombre*, es decir, de «la vida», y pretenden fundamentar esta comprensión de una manera científicamente genuina. El conocimiento científico sigue dos caminos a la hora de explorar la vida en su afán de comprenderla: por un lado, el camino de la filosofía, cuyo propósito último es, según Dilthey y Yorck, de orden moral y pedagógico; y, por otro lado, el camino de la ciencia histórica del espíritu, que muestra la vida en sus «objetivaciones». El auténtico carácter científico de las disciplinas de la ciencia histórica del espíritu se funda en el hecho de que lo que a fin de cuentas constituye el tema constante de sus objetivaciones — a saber, la vida— se elabora en el marco de la estructura misma de esta ciencia histórica del espíritu. Sólo así estas ciencias particulares logran alcanzar, para sus preguntas e interpretaciones, un hilo conductor seguro que arranca del contenido real de su tema. Pero como *ciencias* del espíritu precisan fundarse en principios generales a través de los cuales su comportamiento cognoscitivo queda regulado metódicamente. Ahora bien, los principios y las reglas hay que obtenerlos del «conocer» mismo, el cual, a su vez, tiene como «subsuelo» la «conexión psíquica» (la vida). Por tanto, la aspiración de elevar la ciencia histórica del espíritu al rango de una cientificidad genuina es conducida por dos «lados» —el lado del objeto temático y el lado del conocimiento que descubre ese objeto — ante *una única* tarea: la de examinar a fondo la «conexión psíquica» misma en sus estructuras. Pero también la filosofía, en la medida en que debe elaborar una teoría del hombre según las

posibilidades fundamentales de la vida humana, se ve colocada ante la misma tarea de analizar esta «conexión psíquica». La filosofía tiene que hacer visible «el entero hecho llamado "hombre"» —este ser que piensa, que quiere y que siente— con respecto al «nexo estructural» de sus vivencias. Este nexo estructural no transcurre, por decirlo así, en la vida, no acontece con ella, sino que es «vivido». Y precisamente es vivido de tal manera que en cada una de sus acciones y motivaciones está presente el todo de la vida. En cuanto vivido, el nexo estructural de lo psíquico es al mismo tiempo un «nexo evolutivo». En la medida en que la vida es evolución y desarrollo, y esto en cada caso como vida concreta e histórica, su propia historia debe convertirse para ella en el *organon* de comprensión. Y esta historia habla de manera tanto más originaria y eficaz cuanto con mayor seguridad las ciencias históricas que se ocupan de ella, es decir, las disciplinas históricas, se mueven en su propio terreno metodológicamente asegurado y conceptualmente elaborado. La teoría del *hombre*, la *historia* concreta de su espíritu y la teoría[(4)] de las ciencias del hombre y de su historia constituyen tres objetivos, pensados, no obstante, siempre en su *unidad*, a los que tiende explícitamente o no cada una de las investigaciones de Dilthey y cada una de sus problemáticas, por muy aisladas que éstas sean. Estas investigaciones se fundamentan en una «psicología» de la vida, esto es, en una psicología que estudia la conexión psíquica como tal. Al tener que comprender «la vida» como una realidad originaria propia, nos encontramos con que el modo de su elaboración científica sólo puede estar determinado a partir de la vida misma. Esto implica el hecho de que apostar por semejante «psicología» imposibilita cualquier intento de examinar científicamente lo psíquico como si se tratara de un objeto de la naturaleza. El nexo psíquico está dado primariamente en su unidad, y las estructuras individuales que la constituyen deben comprenderse a partir de este todo que hay que tener primariamente presente y al que siempre se acaba por regresar. Lo psíquico no puede construirse a partir de elementos fijados hipotéticamente. Pero la descripción del nexo psíquico debe tener al mismo tiempo el carácter de un saber seguro y universalmente válido, puesto que tal descripción debe satisfacer la tarea de fundamentación arriba indicada[5].

Con lo dicho hasta ahora queda clara la postura metodológica desde la que Dilthey aborda toda esta problemática. «Sólo en la experiencia interna, en los hechos de la conciencia encontré un punto de anclaje firme para mi pensamiento […].»[6] «A su estudio [Dilthey habla de la "Escuela histórica"] y a su valoración de los fenómenos históricos les faltaba establecer el vínculo con el análisis de los hechos de la conciencia y, por tanto, carecían del fundamento que en última instancia proporciona un único saber seguro; en pocas palabras, les faltaba una fundamentación filosófica.»[7] Desde semejante punto de vista «nuestra imagen de la naturaleza entera se muestra como una mera sombra proyectada sobre una realidad efectiva que nos permanece oculta; en cambio, poseemos la realidad tal cual es sólo a partir de los hechos de la conciencia que nos son dados en la experiencia interna[8]». En estos hechos de la conciencia se debe hacer visible el «hombre entero», el pleno «proceso real de la vida». Por cierto, con este intento Dilthey se opone a toda la psicología «intelectualista». *Pero el método en el que se basa su trabajo de fundamentación sigue siendo el modo de acceder a las* cogitationes (res cogitans)*,y el enfoque temático de este trabajo de fundamentación continúa siendo el fundado y desarrollado por Descartes en sus* Meditaciones.

La tendencia que anima a *Yorck* en su contacto con la labor y la problemática de *Dilthey* se muestra precisamente en la postura que adopta frente a las tareas que competen a la disciplina fundamental, la psicología analítica. A propósito del tratado que Dilthey presentó a la Academia [[Berlinesa de la Ciencia]], con el título *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894[9]), Yorck escribe: «La reflexión sobre sí mismo como medio cognoscitivo primario y el análisis como procedimiento cognoscitivo primario quedan firmemente establecidos. A partir de aquí se formulan proposiciones que se verifican por su propia constatación. Pero no se realiza ningún paso hacia un análisis crítico, hacia una explicación y, por consiguiente, hacia una refutación interna de la psicología constructiva y de sus supuestos» (*Briefwechsel*, p. 177). «[…] la renuncia a un análisis crítico, esto es, la renuncia a ofrecer una explicación completa y a fondo de la proveniencia psicológica de cada cosa, está en conexión, a mi juicio, con el concepto y con la posición que usted le asigna a la teoría del conocimiento» (p. 177).

«La *explicación* de la inaplicabilidad —el hecho de ésta ha quedado establecido y precisado— sólo se da en el marco de una teoría del conocimiento. Esta explicación tiene que dar cuenta de la adecuación de los métodos científicos, tiene que fundamentar la metodología e impedir, como sucede ahora, que los métodos se obtengan —debo decir que al azar— de los dominios particulares» (pp. 179s).

En esta exigencia de Yorck —que es, en el fondo, la de una lógica que, como la de Platón y la de Aristóteles, precede y guía a las ciencias— está implícita la tarea de elaborar en términos positivos y radicales las diversas estructuras categoriales del ente que *es* naturaleza y del ente que *es* historia (la vida). Yorck encuentra que las investigaciones de Dilthey «*acentúan demasiado poco la diferencia genérica entre lo óntico y lo histórico*» (p. 191) [cursiva del autor]. «En particular, se emplea el procedimiento de la comparación como método de las ciencias del espíritu. Aquí difiero de usted [...]. La comparación es siempre algo estético, se aferra siempre a la forma. Windelband asigna formas a la historia. Su concepto de tipo es muchísimo más profundo. Lo que allí está en juego son caracteres, no formas. Para aquél, la historia es una serie de imágenes, de formas individuales, una exigencia estética. Porque, al fin y al cabo, para el cultivador de las ciencias de la naturaleza no queda, fuera de la ciencia, otra vía de apaciguamiento humano que el goce estético. El concepto que usted tiene de historia es, en cambio, el de una conexión de fuerzas, el de unidades de fuerzas, a las que la categoría de forma sólo se podría aplicar en un sentido figurado» (p. 193).

Con un certero instinto para captar la «diferencia entre lo óntico y lo histórico», Yorck reconoce la fuerza con la que la investigación tradicional de la historia continúa manteniéndose en «determinaciones puramente oculares» (p. 192), dirigidas a lo que tiene cuerpo y carácter figurativo.

«Ranke es un gran observador, para quien lo ya desaparecido no puede transformarse en *realidad efectiva* [...]. La postura propia de Ranke explica también la limitación de la materia histórica a lo político. Sólo lo político es dramático» (p. 60). «Las modificaciones que ha traído consigo el transcurso del tiempo me parecen inesenciales, y bien quisiera apreciar las cosas de otra manera. Así,

por ejemplo, considero que la llamada Escuela histórica es una corriente meramente secundaria dentro del lecho del mismo río, que representa sólo un eslabón de una antigua y prolongada antítesis. El nombre tiene algo de engañoso. Aquella escuela no era ninguna escuela histórica, era más bien una escuela anticuaria; ella construía de manera estética, mientras que la gran corriente entonces dominante era la de la construcción mecánica. Por eso, lo que la Escuela histórica aportó desde el punto vista metodológico al método de la racionalidad fue sólo un sentimiento de conjunto» (pp. 68s).

«El filólogo auténtico concibe la historia como una caja de antigüedades. Esos señores [[de la ciencia]] no llegan allí donde no hay palpabilidad, allí hasta donde conduce tan sólo una viva transposición psíquica. Esos señores son, en el fondo, cultivadores de las ciencias naturales, y se tornan todavía más escépticos aun porque carecen del experimento. Uno debe mantenerse alejado tanto como pueda de toda esa bagatela acerca, por ejemplo, de las veces que Platón estuvo en la Magna Grecia o en Siracusa. No hay nada vivo en todo ello. Un modo de proceder tan superficial como el que ahora he examinado críticamente desemboca, a la postre, en un gran signo de interrogación y causa vergüenza cuando hablamos de las grandes realidades que son Homero, Platón, el Nuevo Testamento. Todo lo efectivamente real se convierte en esquema cuando se lo considera como "cosa en sí", cuando no se lo vive» (p. 61). «Estos "científicos" se enfrentan con los poderes de su tiempo de una manera semejante a como la refinada sociedad francesa se enfrentaba con el movimiento revolucionario de su época. Aquí como allí, formalismo, culto de la forma. Determinaciones relacionales, la última palabra de la sabiduría. A mi juicio, semejante dirección del pensar tiene naturalmente su historia aún no escrita. La falta de fundamento del pensar y de la creencia en tal pensar —vista desde una perspectiva epistemológica: un comportamiento metafísico— es un producto histórico» (p. 39). «Las vibraciones ondulatorias provocadas por el principio de excentricidad, que hace más de cuatrocientos años inauguró una nueva época, me parecen que se han extendido y trivializado hasta el extremo; el conocimiento parece haber progresado hasta la superación de sí mismo; el hombre parece estar tan alejado de sí,

que ya no logra verse a sí mismo. El “hombre moderno”, es decir, el hombre desde la época del Renacimiento, está listo para ser enterrado» (p. 83). En cambio: «todo saber histórico vivo, que no se limita a describir la vida, tiene el carácter de una crítica» (p. 19). «Pero el conocimiento de la historia es en buena parte conocimiento de las fuentes ocultas» (p. 109). «La historia considera que los hechos espectaculares y llamativos no son el asunto más importante. Los nervios son invisibles, como lo es, en general, todo lo esencial. Y así como se dice: “Si estuvieseis quietos, seríais fuertes”, es igualmente verdadero el dicho: “Si estáis quietos, escucharéis, es decir, comprenderéis”» (p. 26). «Y entonces gozo del tranquilo soliloquio y del contacto con el espíritu de la historia. Este espíritu no se le apareció a Fausto en su celda, ni tampoco al maestro Goethe. No lo habrían esquivado, temerosos, por grave y conmovedora que hubiera sido la aparición. Pero la aparición es fraternal y familiar en un sentido distinto y más profundo que en el sentido en que lo son los habitantes del bosque y del campo. El esfuerzo se parece a la lucha de Jacob: para el luchador mismo, una conquista segura. Esto es lo que realmente importa» (p. 133).

Yorck alcanza una clara comprensión del carácter fundamental de la historia como «virtualidad» a partir del conocimiento del carácter ontológico de la vida humana misma y, por consiguiente, no mediante una consideración epistemológica del objeto de la historia: «El hecho de que la totalidad de lo que nos está psicofísicamente dado no *es* [ser = simple presencia de la naturaleza. *(N. del A.)*], sino que, más bien, vive, es la clave de la historicidad. Y una autorreflexión que no esté dirigida hacia un yo abstracto, sino hacia la plenitud de mi propia mismidad, me encontrará históricamente determinado, de la misma manera como la física me conoce en cuanto cósmicamente determinado. De igual modo como soy naturaleza, soy también historia [...]» (p. 71). Y Yorck, que comprendió la razón de las inconsistentes «determinaciones de relación» y los relativismos «infundados», no vacila en sacar la última consecuencia que se deriva de su comprensión de la historicidad del Dasein. «Por otra parte, una sistematización aislada de la historiografía resulta metodológicamente inadecuada dada la intrínseca historicidad de la autoconciencia. Así como la fisiología no puede prescindir de la

física, la filosofía —precisamente cuando es crítica— no puede prescindir de la historicidad. [...] El comportamiento y la historicidad se relacionan entre sí como la respiración y la presión atmosférica, y —aunque esto puede sonar en cierta medida paradójico— la no=historización del filosofar me parece, desde un punto de vista metodológico, un resto de metafísica» (p. 69). «Puesto que filosofar es vivir, hay, a mi modo de ver —no se asuste usted— una filosofía de la historia: ¡Quién pudiera escribirla! Desde luego no a la manera como se la ha venido concibiendo y tratando hasta ahora, contra la cual usted se ha declarado de un modo irrefutable. La forma como hasta ahora se ha planteado la problemática era ciertamente falsa, incluso imposible, pero esa forma no es la única. Por eso de aquí en adelante no habrá ningún filosofar real que no sea histórico. La separación entre filosofía sistemática y descripción histórica es esencialmente incorrecta» (p. 251). «No cabe duda de que el aspecto práctico justifica la auténtica razón de ser de toda ciencia. Pero la praxis matemática no es la única. La finalidad práctica de nuestro punto de vista es la pedagógica, en el más amplio y profundo sentido de la palabra. Ella es el alma de toda verdadera filosofía y la verdad de Platón y de Aristóteles» (pp. 42s). «Usted sabe lo que pienso de la posibilidad de una ética como ciencia. Con todo, siempre se puede hacer alguna cosa mejor. ¿Para quién son realmente estos libros? ¡Archivos y más archivos! La única cosa digna de atención es el impulso que lleva de la física a la ética» (pp. 73). «Si se concibe la filosofía como una manifestación de la vida, y no como la expectoración de un pensamiento sin fundamento (pensamiento que se manifiesta como tal por el hecho de que la mirada se ha desviado del fundamento de la conciencia), entonces la tarea es tan enmarañada y fatigosa en su realización como escasa en resultados. La ausencia de prejuicios es el supuesto previo, y ya éste es difícil de lograr» (p. 250).

El hecho de que el mismo Yorck persiguiera la idea de captar categorialmente lo histórico frente a lo óntico (ocular) y de elevar «la vida» al plano de una adecuada comprensión científica resulta evidente si tenemos presente el género de dificultad que esta clase de investigaciones lleva consigo: la mentalidad estético-mecanicista «encuentra con más facilidad expresiones verbales que un análisis que retrocede hasta el nivel de la intuición, lo que se explica por el

hecho de que la mayor parte de las palabras tienen un carácter ocular [...]. En cambio, lo que penetra hasta el fondo de la vida se sustrae a una exposición exotérica, por lo que la terminología no resulta comúnmente comprensible dada su inevitable naturaleza simbólica. La particular naturaleza del pensar filosófico explica la particularidad de sus expresiones lingüísticas» (pp. 70s). «Pero usted conoce mi predilección por lo paradójico, a la que justifico por el hecho de que lo paradójico es un signo distintivo de la verdad, y de que con toda certeza la *communis opinio* nunca está en la verdad, porque es el principal sedimento de una semicomprensión generalizante, cuya relación con la verdad es semejante a la relación que mantiene el vapor sulfuroso con el rayo que lo precede. La verdad no es nunca un elemento. Sería función pedagógica del Estado disolver las opiniones públicas elementales y, con ayuda de la educación, facilitar al máximo la individualidad del ver y del observar. Entonces, en vez de la llamada conciencia pública —en vez de esa radical exteriorización de la conciencia moral—, volverían a cobrar fuerza las conciencias individuales, es decir, la conciencia a secas» (pp. 249s).

La problemática fundamental de Dilthey implica, pues, la tarea de una ontología de lo «histórico». Sólo en la ontología se puede realizar la tendencia a «comprender la historicidad». Asimismo, la comprensión que Yorck tiene de la historia deja claro que semejante ontología no puede seguir el camino de la ciencia histórica y de su objeto. Antes bien, la existencia humana constituye el terreno fenoménico de esta ontología. *Antes* de la pregunta crítica de en qué medida y si en general la posición ontológica que los dos amigos toman con respecto a la tarea de comprender la historicidad resulta adecuada, hay que poner al descubierto la constitución ontológica del Dasein a través de una exposición positiva del fenómeno del tiempo.

II.
Los caracteres ontológicos originarios del Dasein[1]

El camino que deberá permitir a nuestra investigación acceder al tiempo puede trazarse recordando dos hechos.

1. La vida humana se orienta en su quehacer más cotidiano por el tiempo. La vida humana encierra en sí misma una regulación temporal. Ella tiene su tiempo para trabajar, para comer, para descansar y para divertirse. La regulación del tiempo queda fijada públicamente por el calendario, por el horario de los medios de transporte, por el horario lectivo, pero también por el horario de cierre de los establecimientos públicos y por el horario circundante y los procesos de la naturaleza son «en el tiempo».

2. En la medida en que la vida humana investiga el tiempo mismo con el fin de explorar qué cosa sea el tiempo, se ve remitida al «alma» y al «espíritu». La pregunta se detiene ante la cuestión de si el alma y el espíritu son en última instancia «el tiempo». Los dos tratados fundamentales sobre el tiempo que, aparte del de Plotino[2], nos han sido transmitidos —el de Aristóteles en el libro IV de la *Física* y el de Agustín en el libro XI de sus *Confesiones*— apuntan en esta dirección. Aristóteles escribe: εἰ δὴ το μὴ οἴεσθαι εἶναι χρόνον τότε συμβαίνει ἡμῖν, ὅταν μὴ ὁρίζωμεν μηδεμίαν μεταβολήν, ἀλλ᾽ ἐν ἑνὶ καὶ ἀδιαιρέτω, φαίνηται ἡ ψυχὴ μένειν, ὅταν δ’ αἰσθώμεθα καὶ ὁρίσωμεν, τότε φαμὲν γεγονέναι χρόνον, φανερὸν ὅτι οὐκ ἒστιν ἄνευ κινήσεως καὶ μεταβολῆς χρόνος [[«Y puesto que cuando no distinguimos ningún cambio, y el alma permanece en un único momento indiferenciado, no pensamos que haya transcurrido tiempo, y puesto que cuando lo percibimos y distinguimos decimos que el tiempo ha transcurrido, es evidente entonces que no hay tiempo sin movimiento ni cambio. Luego es evidente que el tiempo

no es un movimiento, pero no hay tiempo sin movimiento»]] (*Física* [ed. Prantl] IV 11, 218 b 29 – 219 a 1).[*]

[[Y continúa con]] καὶ γὰρ ἐὰν ᾖ σκότος καὶ μηδὲν διὰ τοῦ σώματος πάσχωμεν, κίνησις δέ τις ἐν τῇ ψυχῇ ἐνῇ, εὐθὺς ἅμα δοκεῖ τις γεγονέναι καὶ χρόνος [[«percibimos el tiempo junto con el movimiento; pues cuando estamos en la oscuridad y no experimentamos ninguna modificación corpórea, si hay algún movimiento en el alma nos parece al punto que junto con el movimiento ha transcurrido también algún tiempo»]] (*loc. cit.*, 219 a 4 – 6).

[[Más adelante dice:]] εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης, ἀλλ’, ἢ τοῦτο ὅ ποτε ὄν ἐστιν ὁ χρόνος, οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς [[«pero si nada que no sea el alma, o la inteligencia del alma, puede numerar por naturaleza, resulta imposible la existencia del tiempo sin la existencia del alma, a menos que sea aquello que cuando existe el tiempo existe, como sería el caso si existiera el movimiento sin que exista el alma»]] (*loc. cit.*, 14, 223 a 25 – 28).

Agustín dice: «In te, anime meus, tempora metior; noli mihi obstrepere: quod est; noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior; affectionem quam res praetereuntes in te faciunt, et cum illae praeterierint manet, ipsam metior praesentem, non eas quae praeterierunt ut fieret; ipsam metior, cum tempora metior» [[«En ti, alma mía, mido los tiempos. No quieras perturbarme, que es así; ni quieras perturbarte a ti con las turbas de tus afecciones. En ti —repito— mido los tiempos. La afección que en ti producen las cosas que pasan —y que, aun cuando hayan pasado, permanece— es lo que yo mido de presente, no las cosas que pasaron para producirla: ésta es la que mido cuando mido los tiempos»]] (*Confessiones* lib. XI, cap. 27, n. 36 [Migne P. L., t. XXXII, 823s]).[*]*

Ambos hechos arrojan el resultado siguiente: el tiempo se da en la *existencia humana*, es decir, la existencia humana tiene en cuenta el tiempo. «Alma» y «espíritu», conceptos a los que remiten las investigaciones «clásicas» sobre el tiempo, constituyen la «sustancia» de la *existencia humana*.

Las reflexiones que se realizan a continuación se atienen a esta doble indicación. El tiempo, por tanto, se podrá tomar tanto más en consideración cuanto más originariamente visibles se hagan los

caracteres ontológicos de la existencia humana misma. El análisis del tiempo se funda en una caracterización ontológica de la existencia humana. En las siguientes páginas la palabra «Dasein» se usará exclusivamente como término técnico para designar la «existencia humana[3]».

La siguiente interpretación ontológica del Dasein no pretende ser *la* interpretación del Dasein. Su propósito se centra en las estructuras fundamentales del Dasein desde las que debe hacerse visible el tiempo. Todo intento que se mueva en esta dirección desembocará antes o después en el fenómeno del tiempo.

El siguiente análisis pone al descubierto el carácter fundamental del Dasein. Dasein significa: *estar en el mundo*. Este fenómeno pone de relieve tres elementos: 1) el «en el *mundo*», 2) el ente que está en el mundo, 3) el estar-en como tal. Se trata de aprehender fenoménicamente el Dasein en su «inmediatez», que a causa de su «obviedad» siempre se pasa por alto. Esta primera presentación de los caracteres ontológicos que conforman el fenómeno [[del estar-en-el-mundo]] proporciona el terreno adecuado para una interpretación del Dasein en términos de cuidado y de ser en la posibilidad[(2)].

1. Dasein quiere decir: *estar en el mundo*. El mundo es el en-qué de semejante ser. El «estar=en=el=mundo» tiene el carácter del ocuparse. El mundo[(3)], en cuanto el «en-qué» del ser del Dasein, es el «con-qué» del *trato* propio de la ocupación. El objeto de la ocupación, esto es, lo que este ser es y de ningún modo tiene, es uno mismo. El Dasein es en cada caso explícita o implícitamente, propia o impropiamente mi Dasein. El Dasein se encuentra como tal siempre en una de sus posibilidades del trato de la ocupación. Las posibilidades más conocidas y comunes son: manejar algo, trabajar con algo, producir, fabricar y emplear algo, custodiar y extraviar algo, examinar, observar, disponer, emprender, terminar y abandonar algo. Las correspondientes posibilidades del descansar, del permanecer inactivo, del estar desocupado tienen la misma raíz que el trato de la ocupación. En este tipo de trato que nos mantiene ocupados con el mundo *comparece* este mundo mismo. El estar=en=el=mundo en la modalidad del trato está como tal *abierto* para el mundo. El Dasein, en cuanto abierto en el «estar-en», posibilita la comparecencia del mundo. El ser de esta posibilidad se

determina simultáneamente a partir del ser del Dasein. En el ser del mundo que está inmediatamente presente en el trato se muestran determinados caracteres de la comparecencia.

Para una ocupación que permanece en cada caso en su ámbito de actividad, lo mundano (lo que está presente en el mundo) comparece como algo que resulta «útil para», como algo «de importancia para», como algo «que contribuye a». Además, comparece en el lugar que le es propio (o que no le es propio). Así, por ejemplo, una herramienta que está colgada en su sitio encierra la referencia al lugar en el que se usa. Aquí hay algo pendiente de arreglo, para cuya reparación se hace uso de la herramienta. Con el hacha, por ejemplo, que se encuentra en su lugar a la hora de realizar un trabajo, se da simultáneamente un entorno interrelacionado [[de otras cosas]]: casa, patio, bosque, árboles a la espera de ser talados, leña que hay que cortar, almacén, fogón, preparación de la comida, cocina, muebles. Este ámbito de cosas que se presentan en el mundo tiene su orientación fija y una espacialidad propia. Los lugares y los puestos de trabajo se articulan en el curso y el rumbo que dicta la ocupación. El «dónde» significa: «justo al lado de la escalera», «al pasar el bosque», «a lo largo del arroyo», «en el claro de bosque». El espacio del mundo circundante no tiene nada que ver con el espacio homogéneo y sus respectivas mediciones. El espacio del mundo circundante comparece en los «lugares» de las cosas mundanas y en los derroteros que toma la ocupación. El entorno circundante en el que se mantiene la ocupación muestra el carácter de la *familiaridad*. La ocupación remite a «lo que ya siempre está ahí de este o aquel modo». Y sólo en el círculo de lo que comparece de este modo en la ocupación puede aparecer algo inesperadamente como «obstáculo», «estorbo», «incidente». Este elemento extraño con el que se topa el trato está marcado por el carácter apremiante de su «ahí», el cual responde precisamente a la irrelevante familiaridad (obviedad) de lo que comparece cotidianamente en el mundo circundante. Este elemento extraño, aquello que se presenta repentinamente, aquello que pasa de manera casual, aquello que en cada caso «sucede de un modo completamente distinto al esperado», también forma parte del «ahí» del mundo con el que tratamos. Con la quiebra de esta familiaridad, el «ahí» obvio experimenta un endurecimiento de su indiferente

encontrarse ahí delante. El intento de obtener los caracteres ontológicos más inmediatos y propios del mundo con el que tratamos pasa regularmente por alto la simple obviedad del mundo que se encuentra allí delante en la actividad de la ocupación, con lo que ya desde el inicio de la investigación quedamos enredados en la realidad pensada artificialmente de un objeto entendido como el correlato de un fluctuante acto perceptivo aislado. Ahora bien, el hecho de no pasar por alto esta simple obviedad del mundo, hecho al que no se puede retroceder revistiendo posteriormente a la cosa-objeto de un carácter valorativo, significa recuperar la posibilidad de dejar comparecer el mundo circundante más inmediato. Y esto se lleva a cabo mediante una elaboración ontológica del «estar = en = el = mundo» cotidiano.

Además de la familiaridad, el mundo circundante muestra los caracteres ontológicos de la *premostración* y del *estar ahí delante*. Estos caracteres se muestran como momentos estructurales del carácter fundamental del «mundo», es decir, de la *significatividad*. Nuestra reflexión arrancaba de algo que comparece en el mundo circundante y de su carácter de «servir para». La modalidad más inmediata en la que está presente una herramienta en su lugar propio se funda precisamente en aquello a lo que remite en su servicialidad. El horizonte de su referir —es decir, el entorno interrelacionado constitutivo de la espacialidad que se articula a partir de la ocupación, tal como se indicó anteriormente— está presente en el modo de lo «ya dado ahí de antemano». El entorno, en el que uno ya siempre se encuentra en cuanto determinado en cada caso de una manera más o menos limitada, saca a la luz aquello que comparece inmediatamente. El entorno ya siempre presente se abre paso desde sí mismo y, de una manera totalmente indiferente, coloca lo circundante ante su característico modo de comparecencia. Aquello que comparece de forma más inmediata está al alcance de la mano en y a partir del para-esto y del para-aquello que nos salen simultáneamente al encuentro. El para-qué y el para-aquello encierran en sí otros nexos referenciales en los que se mueve la ocupación. El «de — a» de los lugares y de los caminos por los que se orienta el trato constituye el carácter «circun-»dante del mundo. Lo «circun-»dante que ya siempre está ahí delante —por ejemplo, en la forma de la casa y del patio— comprende *en sí* el

haciadónde y el dónde de la «presencia»: la tierra, el campo, el bosque, la montaña, el río y todo aquello que está bajo el cielo. El mundo circundante de aquello que cotidianamente está ahí delante —y esto en la claridad del día (al igual que en la ausencia de luz natural)— tiene el mismo carácter de comparecencia del mundo de la ocupación. Este mundo circundante está ahí como aquello *con-lo-que* cuenta la ocupación (presencia, curso y puesta del sol, cambio de la luna, meteorología), como aquello ante-lo-que se protege (construcción de la casa), como aquello de lo que se sirve y a-partir-de-lo-que fabrica algo (madera, metal), como vía y medio del comercio y del transporte (agua, viento). En el uso y el servicio de la ocupación comparece la naturaleza. La naturaleza puede ser tanto beneficiosa como perjudicial y, como tal, ni siquiera precisa de la actividad más inmediata de la ocupación. El «estar = ya = siempre = ahí» de la naturaleza del mundo circundante se muestra en esta falta de necesidad productiva. Según su forma más real de estar ahí delante, la presencia de la «naturaleza» también se muestra con los característicos nexos referenciales que ha abierto la ocupación y, por lo tanto, nunca es primariamente objeto de una aprehensión de corte científico y teorético. En la *premostración*, pues, está implícito el hecho de que aquello que comparece inmediatamente emerge del horizonte circundante del mundo —un horizonte anticipadamente ya presente, familiar e indiferente en su presencia—. A través de la premostración se constituye un determinado modo de ser de aquello que comparece inmediatamente: el *estar-a-la-mano*. Lo que en el carácter del estar-a-lamano resulta familiar a la ocupación que se encuentra en reposo está disponible. Desde la disponibilidad así fundada se hace primeramente visible el carácter del *estar-ahí-presente*, un carácter que arrastra inadvertidamente la premostración. El mundo circundante, interrogado con respecto a la estructura de su presencia, está enteramente dominado por un nexo de referencias propio. La ocupación se mueve en este nexo de referencias, pero sin reconocerlo como tal. Con todo, la ocupación sabe desenvolverse en su propio mundo circundante. Este saber desenvolverse en el ámbito circundante en cada caso propio, con el que cada ocupación se da a sí misma su propia dirección, sigue las referencias que le salen al encuentro. Ahora se entiende mejor lo que indicaba la

premostración: el en-qué más inmediato en el que permanece el estar=en=el=mundo del que nos ocupamos no son cosas que existen aisladamente, sino referencias: el «de-a» presente en el «para-algo» de la ocupación. En estas referencias descansa, por tanto, la estructura originaria propia del ser del mundo que comparece. El mundo muestra el modo de comparecencia del referir. La referencia (algo que contribuye *a* algo, algo que es relevante *para* algo, algo que es fabricado *de* algo) es un «señalar a», y precisamente en el sentido de que el hacia-qué del señalar, es decir, lo «*signi*-ficado» mismo, está implícito en el significar. Este significar que señala [[a algo o alguien]] se dirige originariamente al trato propio de la ocupación. El ocupado estar=en=el=mundo ha abierto su mundo según esta posibilidad de comparecencia. En cuanto ocupación se ha entregado a este modo de conducción del mundo circundante. El significar es el modo en que comparece el mundo circundante. La absorción ocupada en el mundo y el extravío en él se dejan llevar, por decirlo así, por el significar. Con esto se pone de relieve el carácter fundamental de la comparecencia del mundo: la *significatividad*.

El «señalar», por tanto, no quiere decir que un sujeto otorgue a las cosas naturales previamente existentes un valor que de por sí no tienen. Al contrario: al destapar la significatividad como el carácter ontológico primario del mundo hemos preparado el terreno para mostrar que los caracteres ontológicos de la naturaleza son en un determinado modo derivados. Por eso la significatividad sólo queda completamente explicada cuando la correcta elaboración ontológica del ser del Dasein permite comprender las siguientes cuestiones: a) por qué razón la significatividad fue inicialmente ignorada por la investigación ontológica y continúa siéndolo; b) por qué razón se considera, con todo, necesitada de explicación y derevación, cuando con las cosas naturales dotadas de un valor se introduce un fenómeno sustitutivo; c) por qué razón se explica la significatividad disolviéndola en un previo ser real; d) por qué razón este ser que ofrece un fundamento se busca en el ser de las cosas de la naturaleza. Hasta ahora la explicación del carácter ontológico del mundo está al servicio de una primera presentación ontológica y de una aclaración del Dasein con respecto a su determinación fundamental, a saber, el «estar=en= el=*mundo*».

2. El Dasein, en cuanto «estar = en = el = mundo», es al mismo tiempo un *estar-el-uno-con-el-otro*. Con esto no se quiere decir que en la mayoría de los casos uno no exista como un individuo singular, sino que también existen otros individuos. El «estar-el-uno-con-el-otro» es, más bien, un carácter ontológico del Dasein que se da *cooriginariamente* con el «estar = en = el = mundo». El Dasein está determinado por este estar-el-uno-conel-otro, incluso cuando fácticamente no se perciba ni se dirija la palabra a ningún otro Dasein. En la medida en que el «estarel-uno-con-el-otro» es cooriginario con el carácter fundamental del Dasein en cuanto «estar = en = el = *mundo*», el «ahí» más inmediato de los otros con los que uno está en el mundo debe comprenderse a partir de la modalidad de comparecencia del mundo circundante que hemos caracterizado anteriormente. La mesa que se encuentra allá en un determinado lugar remite a aquellos con los que uno comparte diariamente la mesa; la herramienta que comparece en el uso ha sido comprada en…, ha sido reparada por…; el libro ha sido regalado por…; el paraguas que está en el esquina fue olvidado por… Aquello de lo que uno se ocupa en el trato con el mundo circundante comparece como algo que se presenta con este o aquel aspecto *ante* los otros, como algo que les resulta útil, que despierta su interés y que puede distinguirse de otras cosas. El *mundo circundante* deja comparecer a los otros que nos resultan inmediatamente conocidos y familiares; en la ocupación circunmundante, los otros están ya siempre ahí como aquellos con los que uno tiene que habérselas en la ocupación.

Ahora bien, uno no sólo se encuentra con los otros; *uno* también se encuentra a *sí mismo* en aquello que uno hace, en aquello que uno espera, en aquello que uno evita, en aquello en lo que uno permanece mientras está ocupado en algo. Y este encontrarse a sí mismo a partir del mundo circundante se produce sin necesidad de recurrir a una introspección dirigida al yo o a una percepción reflexiva de vivencias y actos «internos». En el marco en el que inmediata y regularmente comparece el mundo, los otros están ahí como mundo *compartido*, mientras que uno mismo está ahí como mundo *propio*. En la existencia más inmediata uno es el mundo de los otros y en éste uno es su propio mundo. Esta articulación cooriginaria entre el mundo de los otros y el mundo del sí mismo

tiene que comprenderse, en cuanto mundana, a partir del carácter primario de comparecencia del mundo —es decir, de la significatividad—, de tal manera que sobre la base de esta significatividad quede clara diferencia entre el carácter del «con» y lo simplemente «circundante». Los «otros» ya están ahí en el horizonte de una determinada referencia al mundo circundante. El puente que se encuentra en construcción, por ejemplo, remite a esto o aquello; el bote en la orilla remite a su propietario. Aquello que comparece simultáneamente en semejante mundo circundante (puente, bote), aquello que está ahí en el horizonte de su referencia no puede ser nombrado ahora como el «para-esto» y el «para-aquello» o como el de-qué está compuesto. Esto es algo que tiene que ver con el ente mismo que comparece. Lo circundante es el con-qué del trato de los otros, el en-qué de su permanecer. El trato que nos mantiene ocupados discurre en el mundo circundante y los otros comparecen de entrada sólo en este ámbito de la ocupación. También la comparecencia «directa» de los otros se produce en el mundo circundante. Los otros comparecen en la oficina de trabajo, en la calle, en el camino que recorren para ir al trabajo o regresar de él, preocupados o simplemente remoloneando sin hacer nada. El mundo circundante permite que el estar=en=él de los otros exista en el modo de ser primario de la ocupación, permite que los otros y su «estar-en» comparezcan en mi «estar=en= el=mundo». Este comparecer —que se produce inmediata y regularmente en el mundo circundante— es el tener=que=tratar=el=uno=con=el= otro, el estar=referido=el=uno=al=otro o bien el no=tener=nada=que=ver=el= uno=con=el=otro, el contar con los otros y el contar para los otros. Este «con» de los otros, que ya está implícito en el estar=en=el=mundo del que nos ocupamos, puede transformarse respectivamente en un ser-el-uno-para-el-otro, en un serel-uno-contra-el-otro o bien en un ser indiferente el-uno-juntoal-otro. Incluso en los casos en los que los otros son utilizados como medios, la referencia se da en el ámbito de la ocupación, es decir, comparece en la forma del tener en cuenta a los otros.

El estar=ya=ahí más inmediato de los otros en aquello *que* los ocupa se pone realmente de manifiesto cuando el carácter primario del ser del mundo se comprende en el sentido de la significatividad.

Aquello en lo que uno se encuentra no es el mundo entendido como un conjunto de cosas naturales que están ahí delante, sino el mundo en el que uno permanece ocupado. En la explicación dada hasta ahora ya se ha ofrecido implícitamente una respuesta a la pregunta acerca de quién es inmediatamente y regularmente el Dasein. «Uno» es la expresión más apropiada para describir el estado de cosas fenoménico del Dasein más inmediato y capaz de ofrecer una respuesta a la pregunta «¿quién?». Uno se ocupa de, uno se dedica a, uno disfruta de, uno ve, uno juzga, uno pregunta. *Uno* está en el mundo circundante más inmediato de la convivencia.

La convivencia significa: comparecer en el mundo circundante del que nos ocupamos conjuntamente. Las modalidades de comparecencia son muy variadas; los «otros», sin embargo, nos resultan familiares y comprensibles siempre dentro de ciertos límites. Su estar-en está abierto al estar=en=el=mundo propio y, del mismo modo, el estar-en propio de cada uno está abierto al estar=en=el=mundo de los otros. En la ocupación más inmediata cada uno es regularmente *lo que* hace. Uno no se siente propio, es decir, es impropio. Por lo pronto, cada uno es *igualmente* impropio en la vida cotidiana con los otros. «Uno» está abierto a los otros *en esta impropiedad*. De entrada, no se trata de «sujetos», por decirlo así, encapsulados en sí mismos que tuvieran que tender posteriormente un puente entre ellos[4]. Una presuposición de este tipo se ajusta al estatuto ontológico originario del Dasein tan poco como la opinión según la cual el mundo viniera al Dasein, por decirlo así, «desde fuera», como algo en lo que el Dasein se encontraría primeramente colocado y que sólo lograría alcanzar tras establecer un puente cognoscitivo [[entre él y el mundo]].

El «uno» es el sujeto de la convivencia cotidiana. Las diferencias que se establecen en esa convivencia entre los unos y los otros se mueven en el marco de una cierta *medianía* que responde al hábito, a la conveniencia, a lo que se admite y no se admite. Esta refinada medianía, que, por decirlo así, reprime silenciosamente cualquier tipo de excepción y de originalidad, domina enteramente al «uno». El Dasein crece en este «uno» y se sumerge cada vez más y más en él sin ser nunca capaz de abandonarlo por completo.

La medianía del «uno» consuma esta nivelación en la forma de la publicidad. La publicidad regula las pretensiones y las necesidades,

delimita la naturaleza y el alcance de la interpretación del Dasein y establece las posibilidades de interrogación. La publicidad tiene por lo general razón, no por una familiaridad [[con el mundo]] y por una apropiación originaria [[de la situación]], sino por su no profundización en las cosas y por su insensibilidad frente a las diferencias. Asimismo, se exime de tomar decisiones originarias y ha decidido ya siempre por uno. La publicidad se ajusta a la tendencia del Dasein a tomarse las cosas a la ligera y a simplificarlas. Ahí radica la fuerza de su pertinaz dominio. Cada uno es los otros, nadie es sí mismo. El «uno» es el «nadie» al que se entrega el Dasein cotidiano desde sí mismo.

El «uno», que cada Dasein es, resulta todavía más claro cuando se presta atención a un modo de ser primario de la publicidad: el *lenguaje*. A tal efecto, empero, hay que tomar el lenguaje en su plena existencia fenoménica como un modo de ser del Dasein mismo.

Hablar es *hablar* sobre algo, de tal manera que el sobre-qué se hace *patente* con el hablar. El llegar-a-conocer es sólo una modalidad —y ni siquiera la más originaria en su modo de realización teorética— en la que algo llega a hacerse patente y manifiesto. «Hablar sobre» significa: decir algo sobre algo. Pero el habla que dice algo es un hablar *a* otros y *con* otros. Y hablar sobre algo con otros es, en cuanto hablar, un *expresarse*. Uno mismo, es decir, el respectivo estar=en=el=mundo, se hace patente en el hablar *con*. El descubrimiento de estos caracteres cooriginarios hace visible el hablar como una modalidad fundamental del estar=el=uno=con=el=otro=en=el=mundo.

En el marco de los caracteres que acabamos de descubrir, el lenguaje implica el escucharse=el=uno=al=otro. El Dasein, en la modalidad del con=versar, es un estar escuchándose (perteneciendo) el uno al otro. Esta *pertenencia* determina al mismo tiempo el sentido de la convivencia. La aprehensión de tonos y la percepción de sonidos se muestra como una posibilidad aislada y artificialmente extrema de la modalidad primaria del escuchar a otro comprendiéndolo en el sentido del escuchar=el=uno=al=otro. Este escuchar=el=uno=al=otro significa: prestar obediencia a alguien; desde la perspectiva del ocuparse del mundo circundante, esto significa: ocuparse en común

[[del mundo]]. Por lo pronto, el escuchar hablar no es nunca un percibir tonos a los que posteriormente hubiera que incorporar significados. Incluso en el caso de un discurso que no es claro o de un lenguaje extraño, no se oyen primeramente simples sonidos, sino palabras incomprensibles. Ser hablante, esto es, estar determinado en su ser primariamente por el lenguaje, significa: poder hablar. Ahí radica la posibilidad del callar. Sólo quien tiene su ser en el poder hablar, *puede* callar en un sentido auténtico.

Las expresiones: «no decir nada al respecto de algo» (dejar pasar), «decírselo» a otro, «(no) dejarse decir algo», «decirse», indican el modo de ser cotidiano más inmediato del lenguaje. Por tanto, el lenguaje no es primariamente un transmisor de conocimiento. Asimismo, hay que evitar interpretar el lenguaje desde una óptica práctica y técnica como si se tratara de un simple medio de entendimiento y de intercambio. El con=versar es, más bien, el modo fundamental del *estar=el=uno=con=el=otro=en=el=mundo*. El hablar de algo, el tratar de convencer [[a alguien]] y el ponerse de acuerdo «sobre una cosa» se caracterizan por un absorberse con los otros en lo hablado. El mundo circundante del que nos ocupamos en su significatividad como aquello sobre lo que se habla en la ocupación es lo que está explícitamente presente, y no tanto los hablantes o, incluso, el habla misma. Y los otros, los que escuchan y participan del habla, sólo están ahí presentes a través de lo que «forma parte del habla». Los momentos ontológicos cooriginarios del lenguaje que acabamos de destacar no se manifiestan en la mayoría de los casos de una manera explícita en el habla cotidiana. Antes bien, el encubrimiento y la retirada de los unos (hablar «con» y expresar*se*) cuando entran en escena los otros (el asunto y el contenido del habla) determinan un modo de ser característico del Dasein[5].

La absorción de los hablantes en lo hablado no garantiza ya una apropiación originaria de las cosas sobre las que se habla. En la vida cotidiana, el hablar se consuma más bien sin una apropiación originaria del «sobre-qué». Aquello *que* se dice sobre algo en el habla —lo dicho—, es dicho a partir de lo que se oye decir (el periódico), es repetido y leído en cualquier parte en esta manera superficial de «hablar sin ton ni son». El hablar que tiene lugar en la convivencia del trato ocupado (el lenguaje coloquial) se mueve en

la impropiedad desarraigada. Lo que una vez fue expresado de forma originaria empieza a circular en el mundo circundante; quien lo repite alcanza en el simple escuchar una comprensión más que suficiente para su vida cotidiana, sin necesidad de una previa y originaria confrontación [[con el asunto sobre el que se habla]]. Y lo que se va diciendo del uno al otro produce la *habladuría*.

El «uno» habita de modo más inmediato y propio en la habladuría, la cual se entiende como un determinado modo de ser del lenguaje en la vida cotidiana. En la habladuría, que vive y guía la convivencia más inmediata entre unos y otros, se funda la posibilidad del persistente dominio del «uno». En este «uno» existe el «nadie». Esta forma de hablar, que se caracteriza por una deficitaria apropiación originaria de su respectivo «sobrequé» [[asunto]], también puede dominar y sancionar ampliamente el tratamiento de los problemas en el ámbito de la ciencia por medio del llamado pensamiento verbal que se ha entregado al poder de determinados conceptos. En el lenguaje —porque es un modo fundamental del estar=en=el=mundo— el Dasein desarraigado se abre paso y se asegura el respeto y el reconocimiento a partir de la publicidad del «uno». El carácter indeterminado y vacío de los significados, que en este nivel de la publicidad no son conocidos como significados, se muestra en la aprehensión del habla cotidiana. Esta vacía forma de ser de lo hablado y del habla que se basa en ella no debe llevarnos a considerar el lenguaje inicialmente como un tono, como un mero sonido; la indeterminación de los significados es una determinación, precisamente la de la comprensibilidad indiferente propia del simple habla cotidiana. Este hablar, por el hecho de que el lenguaje constituye una modalidad fundamental del estar= en=el=mundo, es un determinado modo de permanecer en el mundo.

Sólo basando la interpretación del lenguaje sobre el hecho originario del estar=en=el=mundo y sólo comprendiendo las posibilidades del habla a partir de las posibilidades ontológicas del Dasein resulta posible establecer la legitimidad de las diferentes respuestas que se han dado a la pregunta acerca de la «esencia» del lenguaje. El lenguaje se ha interpretado como símbolo, como expresión de lo experimentado y de lo conocido, como manifestación de «vivencias», como comunicación, como forma,

pero todas estas interpretaciones tienen como base de justificación una consistencia fenomenológica del lenguaje que no ha sido apropiada y elaborada de una manera correspondiente. En este sentido el lenguaje es *comunicación* precisamente cuando consideramos el modo más inmediato de ser del Dasein. Sin embargo, la comunicación no puede comprenderse como una mediación —esto es, por decirlo así, como un transporte de conocimientos que va de un sujeto a otro. En cuanto discutir-eluno-con-el-otro, la comunicación es el modo en el que «uno» tiene y «comparte» con los otros el mundo del que se tiene cuidado. Este tener el mundo significa: quedar absorbido por el mundo ocupándose de él. Comunicar significa: reunir y mantener a los otros, así como reunir y mantenerse uno mismo con los otros en este estar = en = el = mundo[6]. A esta comunicación le corresponde la participación.

3. Al resaltar el carácter fundamental del «estar = en = el = mundo» se ha logrado poner de manifiesto hasta ahora dos cosas: en primer lugar, el «mundo» entendido como el con-qué del trato que nos mantiene ocupados y, en segundo lugar, el «uno» entendido como lo que el Dasein es en la cotidianidad inmediata de su ocupación. Esto también nos obligó a discutir sobre el «estar-en» como tal —si bien este estar-en todavía no se ha considerado en sí mismo—. El «estar-en» se manifestó como ocupación. Pero sólo la explicación del carácter ontológico del «estar-en» mismo nos lleva a la originaria constitución ontológica del Dasein. El ser se revela en su estructura fundamental como *cuidado*. El ocuparse se despliega como el modo de ser más inmediato de este ser. El «estar-en» se presenta como un «estar en medio» del mundo del que se tiene cuidado. El «estar en medio de» se muestra como un estar familiarizado con el mundo, el cual comparece inadvertidamente como mundo = circundante, mundo = compartido y mundo = del = sí = mismo. El estar-familiarizado incluye un fiarse del mundo, un entregarse al mundo sin reservas como cuando se cultiva y se trabaja, se aprovecha y se dispone de la tierra. El entregarse = al = mundo encierra un saber desenvolverse en el mundo. El desenvuelto entregarse = al = mundo caracteriza el estar-en más inmediato como un estar—«en casa» en el mundo. Desde el punto de vista del sentido primario de «lo circundante» que hemos

explicado anteriormente y de la respectiva espacialidad originaria que lo acompaña, el «en» del «estar-en» indica este estar «*en casa*[7]». El «estar-en» ha desarrollado para sí mismo una inmediata y, por lo pronto, limitada posibilidad de permanecer segura y confiadamente en la ocupación. En el saber = des = envolverse, el «estaren» se asegura una orientación firme y estable. El «estar en medio de» así determinado constituye el dejar comparecer el mundo. Este dejar comparecer el mundo no es una propiedad de la que disponga el Dasein a voluntad, de la que también pudiera prescindir. Este carácter ontológico del «estar-en» significa más bien: mantener el mundo en una apertura en cada caso delimitada. El estar = en = el = mundo es como tal un «abrir». Y este abrir no se realiza precisamente en términos de una aprehensión teorética. De hecho, la aprehensión teorética se funda ya en una apertura previa del mundo.

El «estar-en» que se mantiene en la ocupación debe comprenderse como el estar-consignado del Dasein a su mundo. El estar-consignado ya ha abierto anticipadamente su mundo con respecto a su «para-algo». La madera, por ejemplo, comparece primariamente en un «para-algo» a la hora de hacer fuego, construir una barca y otras cosas por el estilo. La madera que comparece en semejante «para-algo» «es» demasiado dura, demasiado blanda, demasiado húmeda, demasiado pesada. La madera se considera como esto o aquello en vista de su mayor o menor grado de utilizabilidad. En cuanto estar-consignado, el Dasein sigue estas referencias del mundo circundante, se deja llevar por ellas en la ejecución de sus tareas y de sus cálculos, etcétera. La variabilidad del mundo —en la que se fundan respectivamente la correspondiente disponibilidad y el correspondiente desaprovechamiento (del verbo *ent-gehen* [[«escaparse, evitar o salvarse», pero también «dejar pasar o desaprovechar una ocasión»]]) de las cosas y de los acontecimientos del mundo circundante— se hace accesible por medio del cálculo. La apropiación y la custodia del mundo abierto se consuma en el Dasein, que está determinado por el poder hablar en la forma de un nombrar y un discurrir sobre el mundo que comparece. El modo de realización es el nombrar *algo como algo*. Con esto se pone de relieve el «para-algo» en su multiplicidad de referencias. Semejante

discurrir rehúye por completo el aislamiento propio de una mera constatación de estados de cosas simplemente percibidas. El discurrir todavía se halla enteramente al servicio de la ocupación que abre y mantiene en custodia el mundo circundante. El «estar-en» *se* expresa, *se* orienta en semejante discurrir apropiante. Con el mundo circundante nombrado, el «estar-en» logra expresarse y, de esta manera, llega a disponer de una comprensión. El abrir que lleva a cabo el Dasein mediante el ocuparse, es decir, el conocimiento primario, es *interpretación*. Incluso lo que no está todavía abierto en su «para-algo» y, por tanto, no está todavía apropiado en su «en cuanto esto o aquello» es nombrado en el modo de la interpretación. Lo extraño no es algo simplemente presente y, como tal, objeto de una constatación, sino aquello con lo que por lo pronto no se sabe qué hacer. Lo extraño comparece, pues, en el horizonte abierto por la ocupación, y la cuestión de qué cosa sea lo extraño remite a la pregunta interpretativa acerca del para-qué. La respuesta interpretativa hace visible una referencia (algo es apropiado — contraproducente para); lo que antes era extraño se comprende y se entiende ahora en el marco del trato que nos mantiene ocupados. El desenvolverse [[con el mundo]] es, por tanto, el disponer del estado *interpretativo* en cada caso delimitado por el campo de la ocupación. En la medida en que el estar-en está determinado como un estar=el=uno=con=el=otro, el estado interpretativo se ratifica por medio de la confirmación que ofrecen los otros; la confirmación se funda en la repetición del trato cotidiano.

Sin embargo, con el hecho del permanecer «en medio» del mundo, entendido como un estar-consignado interpretativo, el estar-en no sólo no queda completamente determinado, sino que sobre todo no queda determinado de una manera originaria. El estar-en se funda —a esto se aludía al definir el interpretar que discurre como un expresar*se*— en un respectivo *encontrarse*. El estar-consignado que abre el mundo debe comprenderse al mismo tiempo como un estar-solicitado por el mundo mismo, por su carácter ventajoso y amenazador.

El trato de la ocupación puede realizarse en la ininterruptibilidad de nuestros quehaceres diarios, en la tranquilidad con la que utilizamos las cosas, en la indiferencia con

la que solventamos una cuestión. Semejante indiferencia del encontrarse es sólo un modo inmediato de la cotidianidad del Dasein. Asimismo, esta indiferencia es frecuentemente sustituida por su contrario, a saber, la intranquilidad, la agitación, el miedo, la esperanza. El estar-en *se* encuentra en esta condición a veces alegre y entusiasta o a veces desazonada y triste. A su modo —y este modo es el más originario e inmediato—, el encontrar*se* deja estar «ahí» al estar-en para sí mismo. El estar—«ahí» propio del estar-en se manifiesta como un carácter fundamental del Dasein: la *disposición afectiva*. En la disposición afectiva el Dasein es puesto al descubierto para sí mismo, y precisamente siempre según su respectivo estar=en=el=mundo. En la inmediatez del trato, el sí mismo comparece en aquello que se hace; a saber, está ahí en el «cómo uno se siente». La disposición afectiva no es una experiencia de vivencias internas, pero tampoco debe interpretarse en términos de una aprehensión teorética. De hecho, esto último no representa más que una merma de la capacidad desveladora que caracteriza a la disposición afectiva entendida como un estar-dispuesto. La disposición afectiva mantiene la plena situación en la que se encuentra en cada caso el Dasein en el ahí, aun cuando la transparencia del Dasein sea en cada caso diferente. La disposición afectiva no tiene absolutamente nada que ver con una aprehensión teorética y no debe medirse nunca según la evidencia de este tipo de aprehensión. La disposición afectiva no sólo no es un «dirigirse a» en actitud teorética y perceptiva, sino que en general desconoce el momento estructural del «dirigirse a». La disposición afectiva es la situación en la que es puesto en cada caso el estar-en y hace explícito el ahí en el que se encuentra el Dasein. El hecho de que el ente que tiene el carácter del Dasein sea su *ahí* significa, al mismo tiempo, que el Dasein es la posibilidad de ser caracterizada como el haber abierto el mundo. Los dos fenómenos que definen al Dasein —a saber, 1) el hecho de que es su «ahí» y 2) el hecho de que deja comparecer el mundo en cuanto abierto (por tanto, el hecho de que el Dasein mismo tiene el caracter del estar-en)— revelan una ulterior constitución fundamental del Dasein: el *estar-descubierto*.

Sólo con este último carácter el estar-en alcanza su plena determinación. El significado natural de la expresión «estar en casa» no es: hallarse en casa y permanecer como un utensilio doméstico;

tampoco quiere decir: saberse en casa de alguien y constatar la propia presencia como la de un utensilio que podemos encontrar en ella; más bien, esta expresión significa: *sentir*se en casa. El estar-en es el ser en el que se encuentra el Dasein en cuanto posibilidad en cada caso determinado por el permanecer ocupado.

Lo que se conoce como afectos, lo que se subdivide en vivencias y facultades de segunda o tercera clase y se atribuye al pensamiento cognoscitivo, lo que también se interpreta como «opinión de», todo esto debe comprenderse a partir del estardescubierto en cuanto disposición afectiva. El análisis de los afectos precisa de una primaria y duradera dirección que arranque de la investigación del Dasein con respecto a su ser.

Sin embargo, el estar-descubierto —al que aquí sólo nos hemos referido partiendo del estar-en— debe considerarse en cuanto carácter ontológico del Dasein en su cotidianidad.

En la medida en que el estar-descubierto es una constitución fundamental del ser del Dasein, éste ya formaba parte de los temas que abordamos anteriormente. Simplemente todavía no se interpretó como tal. El caracterizado fenómeno de la publicidad es el modo de ser cotidiano del estar-descubierto. La publicidad regula invisible y obstinadamente las pretensiones y las necesidades del estar=el=uno=con=el=otro=en=el=mundo. La publicidad ejerce su dominio por medio de la habladuría. Esta habladuría habla en términos medios sobre el mundo; el Dasein mismo se expresa en esta forma de hablar. Pero la habladuría puede comprenderse ahora como el modo de custodia de la interpretación. En la habladuría, la interpretación flota libremente, pertenece a todos y no procede de nadie en concreto. Y en ella, la interpretación pasa a solidificarse como estado interpretativo. El Dasein que «viene al mundo» con el parto nace y crece en un semejante estado interpretativo. El estado interpretativo encierra en sí una autointerpretación del Dasein. Este estado interpretativo prefigura «aquello que le conviene a uno», el modo «como uno se comporta», «como debe comportarse uno en las diferentes situaciones». La participación en el estado interpretativo, entendido como la comunicación de lo que se dice y de lo que se habla, es un tomar parte del estar-dispuesto característico del respectivo estar-solicitado por el mundo. La publicidad custodia en sí la indicación a

una determinada forma de dejar comparecer el mundo, así como a una cierta y habitual disposición afectiva del Dasein. La determinación del estar-en público y de la disposición afectiva pública muestra el modo de ser más inmediato del estar-descubierto.

La habladuría, como el modo de custodia de la interpretación, conserva su estructura fundamental. Interpretar significa nombrar algo como algo en la ocupación. Con arreglo a su sentido y a su pretensión, el expresar es un abrir conforme a la interpretación. Las interpretaciones se transmiten por medio de lo dicho y lo repetido. El repetir dice frases y las comprende en el horizonte que conforma su medianía; se exime de un regreso a aquello sobre lo que habla. El repetir se conforma con el estardicho como tal, independientemente de que aquello sobre lo que se habla haya sufrido cambios y modificaciones. Mas este infundado estar-dicho es suficiente para que la interpretación y la respectiva autointerpretación implícita en ella cumplan su función (la formación del estar-descubierto). Puesto que la interpretación pone a disposición algo en su «en cuanto esto o aquello», encontramos que ella puede encubrir en el modo de comunicación de la habladuría, por el solo hecho del estardicho-a-otros, aquello que supuestamente debería manifestarse gracias a la interpretación misma. Y para que suceda esto ni siquiera es necesario que exista una intención de engañar, es decir, querer pasar algo por algo (que eso *no* es). El repetir sin fundamento es en efecto comunicativo. El estar-dicho difunde una opinión, de tal manera que la publicidad se obstina en ella y, a partir de ahí, determina ya desde un principio todas las ulteriores discusiones y preguntas. La habladuría es *encubridora* por la sola razón de omitir el nombrar originario. La habladuría interpone una opinión dominante delante del aspecto auténtico del mundo y de sus acontecimientos. De acuerdo con el modo de ejercer su dominio en la cotidianidad del Dasein, que se extiende incluso hasta el preguntar y el investigar aparentemente auténticos, la habladuría mantiene al Dasein alejado de cualquier interpretación y confrontación originarias. Entonces el presunto abrir el mundo es un encubrir, precisamente en el sentido de que la habladuría apela a la publicidad y a la tradición para persuadir al Dasein de que posee la verdad universalmente reconocida y, por consiguiente,

auténtica. La interpretación es apropiación y desarrollo del estar-en. El estar-en (el estar-descubierto) asume inmediata y regularmente el modo de ser del encubrimiento. El estado interpretativo, endurecido, por decirlo así, en la habladuría, arrastra al respectivo Dasein al modo de ser del «uno». Pero llegado a este punto, el ser en el «uno» se muestra ahora como encubrimiento y degradación del sí mismo propio. El respectivo Dasein no sólo se ha entregado al «uno», sino que se oculta a sí mismo la disposición afectiva.

En la publicidad —entendida como el modo de ser más inmediato del estar-descubierto— el Dasein ni vive en un mundo apropiado originariamente, ni es sí mismo. El Dasein puede ejercer el modo de ser del encubrimiento sólo porque posee la constitución fundamental del estar-descubierto (del estar-en que se funda en la disposición afectiva).

El interpretar es el conocer primario. Con ello el mundo circundante de la ocupación se apropia sus referencias (estado de abierto). El conocer es una modalidad fundamental del estar-en; en cuanto tal se mantiene en el hablar y en una respectiva disposición afectiva. Todo percibir (ver, oír) es interpretativo. El percibir y el orientarse interpretativos forman la visión propia del Dasein. El ver —de acuerdo con su primado en la percepción— se entiende aquí en un sentido amplio. La visión propia del trato de la ocupación, entendida en el sentido de la circunspección, mantiene abierto el mundo más inmediato del estaren. La ocupación, en cuanto circunspectiva, indica el camino a seguir al poner algo en marcha y ejecutarlo, fijando los medios, la ocasión propicia y el momento justo para su realización. También cuando el mundo que comparece (por ejemplo, como cielo) se sustrae al trato productivo y utilitario, la ocupación tiene en cuenta ese mundo en la forma de la mirada circunspectiva. En el caso del cálculo del tiempo la circunspección tiene en cuenta el sol y la luna, así como en el caso de la navegación tiene en cuenta las estrellas.

El reposo es un modo de ser de la ocupación. La ocupación continúa siendo todavía un estar-en, aun cuando se detenga la realización de algo. En el momento en que se abandona la ejecución de algo, el mirar alrededor [[constitutivo de la circunspección]] se convierte en un simple permanecer contemplativo en-medio-de-algo… En el reposo, el estar-en ocupado deja de concentrarse sobre

determinadas situaciones requeridas por la circunspección. El ver, que antes estaba unido a la circunspección, se libera ahora para convertirse en un simple percibir y tener=ahí el mundo. El permanecer se dispersa en su mundo. El cuidado de la *curiosidad (curiositas, cura)*[8] deviene autónomo en esta forma de la ocupación simplemente contemplativa. El permanecer en la contemplación del mundo es ante todo sólo una modificación de la circunspección. El mundo abierto en la circunspección ya siempre está ahí para la contemplación. En este punto, el estar-en ocupado deja de seguir las referencias de la ejecución propias del «para-algo», sino que se limita a contemplar el mundo que comparece en estas referencias (significatividad) simplemente desde el punto de vista de su «como-algo». En efecto, el acto de contemplar propio de la curiosidad no permanece unido a lo que ya nos resulta familiar en el marco de la circunspección. Más allá del ámbito de la vida cotidiana, la curiosidad se cuida de abrir aquello que es todavía extraño, nuevo, de tal manera que no quiere permanecer en aquello que ahora se hace accesible, sino que se sirve de ello para desarrollar ulteriores posibilidades de experimentar algo nuevo. La absorción de la curiosidad en el aspecto (εἶδος) del mundo se revela como un dejarse-llevar-por la curiosidad misma. Puede decirse que la curiosidad, una vez asegurada —es decir, no sometida a ningún tipo de urgencias y necesidades—, pasa a preocuparse ahora sin peligros ni obligaciones por las cosas que la inquietan. A causa de este dejarse-arrastrar por el mundo, el estar-en determinado por la curiosidad está *en todas partes y en ninguna*. Este permanecer en el mundo sin morada caracteriza la dispersión como modo de ser del Dasein. La ocupación movida por la simple curiosidad del ver por el solo hecho de ver y de haber visto empuja al Dasein a un creciente enmarañamiento. Todas las perspectivas del preguntar y del interpretar quedan definidas desde ahí. Incluso cuando habla de sí mismo, el Dasein habla el lenguaje del mundo, en cuyo aspecto se ha perdido. En la curiosidad, pues, el Dasein huye de sí mismo. En esta huida se opone a posibles situaciones que impliquen una confrontación, una obligación, un compromiso, una elección. En esta huida el Dasein encuentra su refugio en la habladuría; la publicidad prescribe y sanciona «las cosas que deben haberse visto y leído», alimenta nuevas necesidades del ver y descubre las cosas que

proporcionan a este ver una adecuada satisfacción. Sin embargo, protegida por la publicidad, la curiosidad se encuentra todavía más al servicio del encubrimiento.

En la medida en que la curiosidad abre el mundo siempre dentro de ciertos límites, resulta posible aprehender el aspecto del mundo que así se ha hecho accesible como el terreno para desplegar una mirada *examinadora*. En semejante andardetrás-de-las-cosas descansa la posibilidad de desarrollar una investigación. Este andar-detrás-de-las-cosas destapa en el mundo que está abierto un ámbito de investigación, que se subdivide en diferentes materias. La *investigación* es un determinado modo del estar=en=el=mundo. De esta manera, si el conocimiento científico se comprende primariamente como una posibilidad de ser del Dasein mismo, entonces nunca cabe considerar ese conocimiento —si se quiere captarlo en su propiedad— como una posesión evidente del Dasein. Antes bien, contra el peligro de encubrimiento implícito en la publicidad y contra el dominio del estado interpretativo consagrado por el uso, el Dasein tiene que recurrir siempre y cada vez de nuevo a la crítica para apropiarse las posibilidades de una adecuada experiencia originaria.

En las *ciencias*, el estar-descubierto del Dasein se asume a sí mismo como tarea. Las ciencias crecen en el marco de un inmediato estado interpretativo del Dasein y recaen —en sus resultados— en un semejante estado interpretativo. Lo que antes estaba abierto de manera originaria se encuentra ahora en la modalidad de custodia constitutiva de los conceptos y de los principios. Las verdades se convierten en «valideces» suspendidas en el aire. La posesión de lo que es universalmente válido hace que ya no sea necesario volver a preguntarse por los originarios nexos ontológicos que constituyen el terreno sobre el que se basa la ciencia. La convicción dominante acerca de la validez de los principios sustituye a la repetición de experiencias que crean un acceso y facilitan una apropiación originaria [[de los fenómenos]]. El estado interpretativo público también tiraniza la historia de la ciencia. Los principios válidos y suspendidos en el aire se convierten en puntos de partida para nuevas teorías que mantienen vivo un círculo cambiante de preguntas y de posibilidades de interrogación (los problemas en sí).

La tendencia al encubrimiento propia del estado interpretativo

tradicional del Dasein reside en el modo de ser más inmediato y más propio del Dasein mismo. En la medida en que el Dasein desarrolla investigaciones que tienen por objeto la interpretación de sí mismo, vemos que estas investigaciones —en cuanto modos de ser del Dasein— tienen que ser rápidamente puestas en marcha en manos del dominio del estado interpretativo y del encubrimiento. La historia del espíritu y la filosofía son modos de investigación que de una manera más o menos explícita colocan al Dasein en el centro de su temática.

Una época puede reclamar para sí la «conciencia histórica» como posibilidad distintiva de autointerpretación. Esta conciencia histórica se deja sentir al pasar revista al aspecto físico de las diversas culturas, incluso el de las más remotas y extrañas. Este «dejarse llevar» por la historia del «mundo», al que nada debe permanecer oculto, se asegura su posesión por medio de la tipificación y del registro de tipologías. Sin embargo, el modo en que una época ve el pasado es el criterio que define el modo de contemplar que ésta considera digno. El presente mismo está sometido al orden que impone la tipificación comparativa. Gracias a la metodología y a la dialéctica, la filosofía se procura un fundamento para una posible ordenación y tipología de las creaciones culturales, de los valores y de los ámbitos racionales. Nada se escapa al registro de tipificaciones. La ubicación en un tipo permite que el conocimiento alcance su objetivo. La preocupación que este conocimiento muestra por la expresión, la forma y la sistematización de la forma es una curiosidad que permanece oculta a sí misma. (No hay que tomar este diagnóstico en el sentido de una valoración acaso peyorativa; tan sólo pretende poner de relieve el modo de ser de este conocimiento entendiéndolo como un modo del estar-en.) A pesar de que las mencionadas posibilidades de investigación tienen la pretensión y persiguen la meta de interpretar la «humanidad», resulta que el tema mismo —es decir, el Dasein en su ser— no es generalmente objeto de interrogación y, cuando lo es, lo es sólo ocasionalmente; y en este último caso lo es en el horizonte de una metodología preconstituida o siguiendo el hilo conductor de una definición banalizada de hombre (*animal rationale*). Cuando el Dasein mismo se convierte en tema de investigación, como en el caso de la «filosofía de la vida» (lo que

significa tanto como hablar de «botánica de las plantas» y tiene un sentido puramente propedéutico en la medida en que se ha olvidado esta obviedad), vemos que el abrir se dirige preferentemente a las múltiples formas de las posibilidades expresivas de la vida, esto es, al modo en que la vida se expresa en las respectivas culturas. Pero en la medida en que se ha de tematizar la vida misma en su ser y en cuanto «ser», la interpretación se realiza siguiendo el hilo conductor de un sentido del ser relativo al ser del mundo y al ser del mundo natural, respectivamente. Mas con ello el sentido del ser permanece generalmente en la indeferencia de un concepto que se da por «obvio» y que en general no se cuestiona. La experiencia del Dasein en su ser y el revelamiento de este ser (es decir, el desarrollo de una ontología adecuada a este ente) quedan truncados por el oculto dominio que ejerce la ontología griega banalizada y comprometida por las interpretaciones tradicionales, pero también quedan truncados por las constricciones interrogativas que imponen las disciplinas ya consolidadas.

En este punto podemos mostrar el estar-descubierto del Dasein precisamente en sus máximas posibilidades de autointerpretación autónoma con respecto a su tendencia al encubrimiento.

La publicidad y la curiosidad son modos del estar-descubierto; este estar descubierto mismo temporaliza el ser del Dasein como cotidianidad. La explicación de este estar-en —del huir de sí mismo en el encubrimiento de sí mismo— debe alcanzar de una manera todavía más originaria la constitución fundamental del Dasein. Estar en el mundo significa: estar consignado al mundo. El carácter ontológico de la ocupación es la absorción en el mundo ocupado circundante. La ocupación comprende en sí tanto el ejecutar circunspectivo como el permanecer contemplativo y ambos, por su parte, se dan tanto en la quietud de la despreocupación como en la inquietud de la preocupación. En la medida en que el Dasein *en cuanto ser* se preocupa por este dejarse llevar por el mundo, el estar-en está determinado por la *propensión* a quedar absorbido en el mundo. El *decaer* del Dasein desde sí mismo en la *caída* en el mundo hace madurar el *desmoronamiento* del estar-en en la publicidad, su nivelación con el «uno» y su desaparición en este último. La caída (es decir, el estar-en en el modo de la tendencia hacia la caída) no es un acontecimiento que se produzca exclusivamente en el Dasein

o que le «sobrevenga» de cuando en cuando. Esta propensión es la *ruina* ontológica que arrastra este ser en cuanto estar=en=el=mundo.

A partir de su mundo, el Dasein crea de por sí posibilidades idealizantes de tomarse a la ligera y, por tanto, de perderse. La caída en el mundo es *tentadora* en su ser mismo. En cuanto tal tiene agarrado firmemente al estar-en en su estado de caída. La autointerpretación coloca al Dasein que intenta remontar esta condición ante sus ideales posibilidades de acción y le garantiza a partir de ahí la seguridad y la aproblematicidad de su propio ser. La caída no sólo tienta [[al Dasein]], sino que también [[lo]] tranquiliza. Y en la tranquilización empuja al Dasein a la *alienación*. En su absorbción en el mundo y en la creciente sensación de tranquilidad que le provoca esta situación, el Dasein empieza a creer que comparece antes en el mundo y en la historia universal que ante sí mismo. La ocupación entregada al mundo y atrapada en la propia preocupación impide al Dasein la posibilidad de volver sobre sí mismo.

Pero precisamente en los caracteres de su proceso de maduración (el tentar, el tranquilizar, el alienar), la caída muestra al Dasein como un ente *al que en su estar-en le va su ser mismo*. El Dasein, en cuanto estar-en ocupado (y con mayor razón cuando huye de sí mismo), carga con el cuidado de su propio ser.

Ahora bien, cuando el estar-en que se halla caído en el mundo se preocupa por su propio ser, esta preocupación cadente debe fundarse en un *estar-amenazado* del Dasein. Pero este estar-amenazado, que empuja en cada caso al Dasein en su mundo, no puede proceder del mundo. El estar-amenzado debe estar situado en el ser del Dasein mismo. La posibilidad para que suceda esto se da con la constitución fundamental del Dasein, con su estar-descubierto. El Dasein es un estar-en que *se* encuentra situado. El estar-en cadente proporciona la familiaridad y la tranquilidad característica del estar «en casa». El «camino de» … «a» constitutivo de la caída es la huida ante el «no»-«estar-en-casa», ante la *inhospitalidad*. Inhóspito es en cada caso sólo aquello que «concierne» al estar-en como tal. Con todo, lo que nos resulta familiar y conocido son el mundo del que se tiene cuidado y el mundo propio (de uno mismo) que comparece en él. Uno puede

sentirse desazonado en la oscuridad (es decir, en la ausencia de claridad como elemento que posibilita la visión) o bien en el estar-solo, incluso precisamente en el interior del mundo circundante que le es familiar. La ausencia de luz o la ausencia de otras personas hace que me sienta desazonado en el ámbito de aquello en lo que me siento como en casa. La angustia es la disposición afectiva que caracteriza a este no=estar=más=en=casa[9]. Cuando la angustia desaparece, se dice: no era realmente nada. El lenguaje reproduce aquí el fenómeno de una manera verdaderamente adecuada. La angustia es el encontrarse ante la nada. Esta nada no es tema de una reflexión; antes bien, hay que retenerla fenoménicamente como el ante-qué del angustiarse. Ya la misma determinación «ante-qué» toma el peculiar carácter=de=nada. El que uno se sienta desazonado es el modo de ser privativo del estar «en casa», es decir, es un posible modo de ser del estar-en. El Dasein tiene la posibilidad de soportar la angustia. En el *ser* que *se* angustia *ante* la nada, la cual no ofrece ningún amparo para la absorción en el mundo, el Dasein se remite a sí mismo. En este remitirse al estar-en como tal, vemos que este último queda magníficamente retratado en el siguiente carácter de ser: «que el ser es y no que el ser no es, y que el ser mismo es el ahí en el que puede comparecer un mundo».

En la medida en que el «uno» es el sujeto del ser, semejante estar-en no tiene que temer nada más en el marco de la familiaridad, la seguridad, la medianía y la publicidad que le proporciona la vida cotidiana con los otros. Este «nada más» es precisamente la nada de la inhospitalidad que descubre la angustia como encontrarse. En cuanto disperso y caído en el mundo, el Dasein se defiende de la propia inhospitalidad en el modo de ser de su inmediatez y regularidad. El modo de ser *propio* del estar-descubierto es la inhospitalidad, pero el modo de ser cotidianamente más inmediato es el encubrimiento. El estar-descubierto del estar-en es, por tanto, la condición ontológica de posibilidad del estar-caído, el cual *puede*, por su parte, hacer madurar la angustia como el encontrarse ante la inhospitalidad.

El ser del Dasein está precisamente ahí en la huida de sí mismo. El hecho de que el Dasein es —que el Dasein mismo es su ahí— no debe confundirse con la simple y nuda presencia del mundo [[que está ahí delante]]. El estar-presente del mundo puede comparecer

en el *ahí*, se puede constatar como tal. El respectivo Dasein no puede, en cambio, *ser* un semejante estarpresente. Sin ambargo, el Dasein *es* su más propio «que es» en el modo de ser de la disposición afectiva y de sus posibilidades. Este estar-presente, que un Dasein es en cada caso el suyo propio (*uno* lo es o bien *yo* lo soy), lo definimos como *facticidad*. Esta facticidad es, a su vez, la condición ontológica de posibilidad que permite referirse a un Dasein como algo que también está mundanamente ahí; aunque sólo se pueda referir a él en el modo de la aprehensión abstracta que constata el vacío tener-ahí-presente. De entrada, el Dasein es absorbido por la ocupación en su mundo y vive en el «uno». Esto significa que el Dasein *puede* ser impropio, que puede dejarse determinar por el mundo y que puede elegir nuevamente diferentes modos de ocupación en el marco de un mundo circundante. El Dasein puede perderse en el mundo y, por tanto, equivocarse, pero también puede elegirse a sí mismo y decidirse a someter toda ocupación a una elección originaria. En la medida en que el Dasein está determinado por este «yo puedo», su más inmediato estar-en se manifiesta ya como un *ser-posible*. El Dasein es siempre —sea de manera propia o impropia— lo que *puede ser*. Esta constitución fundamental del Dasein resultará más clara y comprensible con el desarrollo de nuestra investigación.

El Dasein se caracterizó como ocuparse. En el ocuparse del mundo, el Dasein se cuida de su propio ser en el mundo. El Dasein está siempre vuelto hacia algo que lo ha colocado en el cuidado. Frente al ente del mundo circundante y del mundo compartido (es decir, frente al ente del que se tiene cuidado en su estar=presente y no=estar=presente), el ser del ente que es en el modo del ocuparse deberá fijarse en términos de *cuidado*. La siguiente sección muestra en qué medida el carácter fundamental del cuidado determina los modos de ser del Dasein[10].

III.
Dasein y temporalidad[1]

¿Resulta en general suficiente la interpretación ontológica ofrecida hasta ahora[(1)]? O, por el contrario, ¿no se halla una interpretación del Dasein de este tipo ante un obstáculo infranqueable, en el sentido de que semejante obstáculo es constitutivo del tema mismo, es decir, del ser del ente[(2)]?

El Dasein, en cuanto estar = en = el = mundo, es explícitamente o no, de un modo propio o impropio, en cada caso *mi* Dasein. Este ser-en-cada-instante[(3)] (y su determinación) no puede suprimirse del Dasein de la misma manera que tampoco se puede anular el estar-en. Este ente que *uno* mismo es en cada caso en su ser permanece como cuidarse constantemente *en camino de*—. El ser del Dasein se caracteriza como un *estar = abierto a* lo que todavía no es, pero puede ser. Ahora bien, ¿cómo puede este ente proporcionar una base suficiente para el análisis, es decir, constituir una totalidad *que sirva de guía* al análisis mismo, mientras no ha llegado a su fin? Sólo cuando el Dasein *es* lo que puede ser resulta ser aprehensible como un todo[(4)]. Sólo en su haber = llegado = al = fin el Dasein está completamente[(8)] ahí[(9)]. Pero precisamente en su estar = concluido ya no es más. La aporía en la que se encuentra la interpretación del ser no se debe, por tanto, a una «irracionalidad de las vivencias», todavía menos a una limitación e inseguridad del conocimiento, sino al ser del ente mismo que es tematizado.

No resulta recomendable fundamentar nuestro análisis señalando al Dasein de los otros que ha llegado a su fin y que se presenta concluido como un todo. En primer lugar, porque este Dasein tampoco *está* más «ahí» como Dasein mismo. Pero, sobre todo, porque el respectivo Dasein de los otros nunca puede reemplazar al ser del Dasein[(10)], especialmente si nos atenemos al

hecho de que el Dasein es en cada caso el mío[(11)]. Yo no *soy* nunca el Dasein de los otros, aun cuando pueda estar *con* ellos. [El ser en el «uno» es posible sólo como una pérdida o bien como un todavíano-haber-con-quistado el posible ser-en-cada-instante propio.][(12)] La alternativa mencionada coloca al Dasein en el haber-previo como un todo que comparece en el mundo y que debe estar «concluido[(13)]». Pero el acceso genuino que esta alternativa no logra satisfacer ¿no está acaso precisamente planteado en la pregunta [[a la que semejante alternativa intenta dar una solución]]? En efecto, por este motivo en la pregunta relativa a la plena accesibilidad del Dasein *entero*, el fin se comprende por de pronto como el momento que completa la *configuración* del todo[(14)], como un interrumpir el curso continuo de vivencias y procesos, como un cesar de la actividad por cuya razón este ente no está más «ahí[(15)]». En ambos casos el Dasein se considera desde el principio como algo mundano y es interrogado con respecto al estar-ahí-delante o al no-estar-ahí-delante de lo que todavía está pendiente. Este modo de interrogar choca, por tanto, contra la consistencia ontológica[(16)] de este ente que nunca es un estar-ahí-delante, por inadecuado a él[(17)].

Ahora bien, desde el punto de vista propedéutico, este modo de interrogar muestra que la muerte[2] del Dasein no puede comprenderse como un proceso que acontece en él[(18)]. Desde su «proximidad con el Dasein», la muerte propia de cada uno, en cuanto es un carácter ontológico del Dasein, tiene que determinarse a partir del modo de ser del Dasein mismo. «*La*» muerte no *existe*. La muerte es en cada caso la *mía*[(19)]. El Dasein, en su ser-en-cadainstante, es en cada caso su muerte. Dasein significa ser-posible. Su muerte es la *más extrema*[(21)] posibilidad del Dasein. En los modos de ser que hemos explicitado, el Dasein *es* cada vez esta su posibilidad más extrema[(22)].

Llegados a este punto hay que poner de relieve los modos en que el Dasein puede ser su posibilidad más extrema. Una vez que se ha establecido el carácter ontológico de la muerte[(23)], la cotidianidad del Dasein tiene que manifestarse como uno de los modos en que el respectivo Dasein es su propia muerte. La ocupación del estar = en = el = mundo es un *co-ocuparse* del *ser* del Dasein. En cuanto estar-en, el Dasein es interpretativo. En el «uno»

característico de la publicidad esto se expresa diciendo: «uno ha de morir antes o después, pero por el momento…». La muerte de los otros es un hecho con el que nos encontramos cotidianamente y del que se habla casi a diario[(24)]. «Uno» también puede verse alcanzado por la muerte. El «uno muere» deja emerger la muerte como una posibilidad, pero lo hace de tal manera que la elimina al mismo tiempo como una posibilidad en cada caso propia. La ocupación absorbida en el mundo se muestra indiferente ante la muerte, procura olvidar la propia muerte[(25)]. Se indicó que el estar-en cadente es «tranquilizador». El estar-en se contenta con interpretar la muerte como algo que por el momento todavía no llega[(26)]. Con esto se legitima la interpretación de la apremiosidad de la absorción en el mundo. En el dejarse llevar exclusivamente por el mundo, el Dasein aparta de sí su posible muerte. Este apartar de sí la muerte procura[(27)], además, un carácter de ser de esta posibilidad más extrema en el sentido de la ocupación cadente. La muerte es completamente *indeterminada* en su llegada, aunque cierta. El ocuparse cubre esta indeterminación con lo que todavía tiende delante de sí. La indeterminación de la muerte *viene* determinada mundanamente como un «por el momento todavía no»; la inquietud que eventualmente procede de la muerte queda contenida.

La caída tranquilizadora se mostró al mismo tiempo como *alienante*. La determinación mundana de la llegada indeterminada de la muerte oculta a la vez un segundo carácter ontológico de esta extrema posibilidad del Dasein: la certeza de la muerte. En el momento en el que el Dasein se instala en la tranquilidad deja de mostrarse abiertamente la inexorabilidad de la muerte cierta. «Uno» aparta de sí el pensamiento de la muerte. Y lo hace hasta el punto de que, en el marco de la convivencia, los otros todavía intentan convencer al que se está muriendo de que pronto se repondrá. La habitual autointerpretación mundana cree que de esta manera consuela al otro. El mismo estado de interpretación público degrada el «pensar en la muerte» como una angustia cobarde, como una oscura huida del mundo[(28)]. Este apartar la posibilidad de la muerte cierta e inminente se interpreta como un empuñar la vida, como una seguridad en sí mismo. Pero en semejante actitud encubridora del reposo *ante* la muerte, la cotidianidad del Dasein

sigue estando constantemente *ante* su más extrema posibilidad. La tranquilizadora y alienante interpretación que se ofrece de la muerte y la correspondiente disposición afectiva de la indiferencia ante ella dejan ver los caracteres fundamentales del ser de la muerte: la certeza de la muerte, que como tal permanece en la indeterminación. Pero en la medida en que la disposición afectiva y el estado interpretativo de la muerte definen la constitución fundamental del estar-en, el Dasein cotidiano —en el modo de ser de la huida ante sí— es su muerte.

La facticidad del Dasein está determinada por este ser-posible. De ahí que la interpretación ontológica del Dasein logrará desarrollar a partir de la cosa misma el modo de acceso más originario a su objeto, si comprende al Dasein fundamentalmente desde la posibilidad más extrema de su ser. La insuperable dificultad a la que desde el principio tiene que hacer frente una investigación ontológica del Dasein que sea plenamente adecuada —es decir, el constante carácter inconcluso de este ente— encierra en sí una indicación del correcto modo de acceder a las constituciones fundamentales de su ser. Esta indicación conduce al camino por el cual se llega a la «cosa misma», así que el constante carácter inconcluso y el estar-concluido se comprendan como la nada *en el sentido del ser* que se obtuvo del Dasein mismo en los análisis precedentes. Si se evita la interpretación y la experiencia aparentemente inmediata del ser del Dasein como un mundano estar ahí delante y como un acontecimiento, la muerte se revela como la más originaria constitución ontológica del Dasein. La respectiva facticidad del Dasein es su posibilidad más extrema[(29)].

Lo dicho hasta ahora proporciona un terreno suficientemente preparado para la interpretación del tiempo. Con la donación y la elaboración de este terreno, nuestra investigación ha seguido hasta ahora la idea que guía implícitamente la interpretación tradicional del tiempo desde sus inicios aristotélicos. ¿Pero *está* el tiempo en el Dasein?

Con el fin de permanecer en un terreno seguro, la exposición que explica el tiempo como un dato fenoménico que se encuentra en el Dasein mismo tiene que tomar correctamente en consideración al Dasein en el ser de su posibilidad más extrema. El modo en que el Dasein es cotidianamente su propia muerte ya se puso de

manifiesto. Este modo, sin embargo, es el modo de ser de la caída. La caída es ciertamente constitutiva de la facticidad, pero muestra al Dasein sólo como algo que *puede* ser absorbido por el «uno». Este «puede» (del Dasein) como tal *puede* ser *también* de una manera propia. Y, por tanto, sólo la facticidad puesta de manifiesto en su posible propiedad mostrará aquellos elementos que efectivamente constituyen el fenómeno del tiempo, si es que el tiempo está en el Dasein.

En cuanto posibilidad, la posibilidad más extrema del Dasein es algo que le resulta inminente. Si el Dasein de este serposible más propio debe ser de una manera auténtica, entonces tiene que ser aprehendido[(30)] en su inminencia. El Dasein, como ser-posible, tiene que *retener* y *soportar* su inminencia. Sólo así la posibilidad es lo que es. El Dasein, pues, se *adelantará* a su inminente ser-posible. El ser de este adelantarse es el modo de ser en que el Dasein es propiamente su posibilidad más extrema[(31)]. Este ser, en cuanto modo de ser del Dasein, está determinado por la disposición afectiva y la interpretación. Por tanto, el tema de nuestro análisis consiste en establecer el modo según el cual el Dasein se puede encontrar propiamente en su más extrema posibilidad y el modo según el cual el adelantarse, en cuanto interpretativo, descubre este ser-posible y puede mantenerlo en el estar-descubierto. En primer lugar hay que hacer visible el adelantarse como interpretar[(32)]. Este interpretar es propio cuando, volviéndose contra la huida encubridora ante la muerte, descubre la muerte misma como posibilidad, precisamente como la posibilidad en cada caso propia, y esta última como cierta en su indeterminación *reconduciéndola* al estar-descubierto del Da-sein.

En el adelantarse se hace patente la posibilidad más extrema como el haber-pasado del estar=en=el=mundo, como el posible no=más=aquí»: en el mundo del trato ocupado no hay ninguna permanencia. El mundo pierde la posibilidad de determinar el estar-en como aquello de lo que se ocupa cotidianamente. El mundo no puede darle más al Dasein su ser desde sí mismo. La distancialidad y el ser diferente a los otros, que están ahí como mundo compartido y que en cuanto publicidad confieren al Dasein su estabilidad, se desvanecen con la retirada del mundo. El mundo, por decirlo así, deja de comparecer en el carácter de la significatividad y pasa a

estar meramente ahí delante. En este sentido, el estar-en se ve remitido a una situación en la que encuentra que «nada más» lo afecta, es decir, se ve remitido a su ser ante la nada[(33)]. Esta nada, en cuanto ante-qué, coloca al ser del Dasein únicamente ante sí mismo. Este «sí mismo» más propio ya no estará más «ahí» en el mundo. El «haber-pasado», propio en cada caso, saca al Dasein de su pérdida en la medianía pública del «uno». «Uno» no puede ser más el «uno» en el que los otros ocupan el lugar de uno y deciden por él. Se desmorona la posibilidad de encubrimiento del «uno» y, de este modo, se frena la huida en la irresponsabilidad del «nadie[(34)]». El haber-pasado muestra la posibilidad más extre-ma como el ser que el Dasein —en el morir— *tiene* que ser puramente como sí mismo[(35)]. El Dasein se entrega a sí mismo en su posibilidad más extrema, es decir, se hace patente como el ser que tiene que ser desde sí mismo[(36)] si quiere ser *propiamente* aquello que es[(37)]. En cuanto ser posible, el Dasein está determinado por el poder elegir. El adelantarse —descubriendo el haber-pasado, propio en cada caso— coloca al Dasein ante *la* elección que como posibilidad determina la propiedad de su ser. El hecho de que el adelantarse coloca ante la elección significa que pone al descubierto el horizonte de esta elección, revela aquello que se puede elegir en este horizonte: el Dasein en su posibilidad más propia; el Dasein se encuentra, por tanto, ante la posibilidad o bien de ser él mismo en el «cómo» de la asunción de la responsabilidad de sí mismo, o bien de ser en el modo del ser vivido por aquello de lo que se ocupa en cada caso.

El Dasein puede elegir el ser en el «cómo» del querer=ser=responsable=de=sí=mismo. El detenerse en la correspondiente ocupación del «qué» está entonces determinado por la elección de este «cómo». En su facticidad, el Dasein está igualmente constituido por este ser-posible en cuanto poder elegir el «cómo» y por el estar-caído. Aquello que el estar-en considera unitariamente como mundo=circundante, mundo=compartido y mundo=propio queda olvidado en la absorción ocupada del «cómo». En la medida en que la ocupación cadente es un modo de ser, ésta también puede nombrarse en términos del «cómo» cadente. Este «cómo» se desarrolla como hábito y rutina siempre desde la perspectiva del «qué» de la ocupación. Desde el punto de vista terminológico, *el*

«cómo» no significa otra cosa que el estar=en=el=mundo en la medida en que éste último está determinado por el «querer=tener=conciencia».

Para experimentar este «cómo» y el «qué» como el horizonte de la elección propia del Dasein no hace falta, como podría pensarse, adelantarse hasta la posibilidad más extrema. De hecho, el Dasein puede ver esta posibilidad de ser en cada una de las situaciones en las que se encuentra. El «cómo» se puede elegir sin que «uno» tenga que pensar justamente en la muerte. Esta opinión revela un malentendido fundamental acerca del carácter ontológico del «cómo», al mismo tiempo que pasa por alto la tarea temática[(38)] del presente análisis. La demostración de que en general se «da» algo así como la diferencia entre el «cómo» y el «qué», no sólo no ofrece una explicación genuina del «cómo» (en cuanto modo de ser) partiendo de un ente determinado (el Dasein), sino que incluso es una interpretación errónea en tanto que produce la idea de que existe algo así como el *cómo en general*. Por otra parte, el análisis debe revelar el adelantarse en la propiedad de su ser, es decir, debe revelarlo como el ser que es en el haber-pasado como posibilidad plena, esto es, debe revelarlo —en su certeza indeterminada. Sólo en este haber-pasado propiamente aprehendido se hace patente el horizonte de la elección y, por lo tanto, el «cómo» determinado en el sentido de un carácter ontológico del Dasein.

El adelantarse es propiamente la posibilidad extrema cuando el Dasein la aprehende como cierta. La certeza del «haber-pasado» no[(39)] implica la indubitabilidad de algo que está=ahí=presente y de algo que no=está=más=ahí=presente de forma mundana. Este ser-posible no es el objeto de un conocimiento constatativo[(40)]. Cuanto más trata semejante conocimiento de examinar su propio objeto, tanto más encubre el haber-pasado. El Dasein que se adelanta hasta su ser más propio tiene que *estar* cierto de la certeza del haber-pasado. El ser del Dasein, empero, está caracterizado por el encontrarse. En la medida en que la certeza de la muerte se halla en la indeterminación, el «encontrar=se= en=ella» tiene que dejarse *afectar*[(41)] al mismo tiempo por la indeterminación como tal. El haber-pasado más propio está constantemente, es decir, en cada instante, indeterminado. Ahora bien, esto implica que es cierto en cada instante. La indeterminación no debe encubrir la certeza y

tampoco debe atenuar el haber-pasado en su ser-posible.

El adelantarse deviene un auténtico estar-cierto en el haber-elegido y en el elegir el «cómo» interpretante y descubridor. El «cómo» es lo que es como lo aprehendido en cada instante[(42)]. Este haber-elegido el «cómo» determina al adelantarse como un estar-resuelto[(43)]. El adelantarse no abre un «qué» del mundo para el trato ocupado, sino que forma al Dasein en su estar-descubierto propio —*la resolución*—. El no=adelantarse hasta la posibilidad más extrema, es decir, la *ausencia*[(44)] de la decisión, es un modo de ser del Dasein y no una nada. El Dasein es lo que es en su facticidad, también cuando no se adelanta: un estar-consignado al mundo en la caída. Y cada aplazamiento de *la*[(45)] decisión es, conforme al ser, un abandonarse al estar-caído. Por el contrario, el adelantarse hasta la posibilidad de ser más extrema no significa morir, sino vivir. La pesadez del Dasein reside en este vivir y no en el morir[(46)]. La muerte —como en cada caso la mía— no se convierte en el adelantarse hasta ella en objeto de una especulación movida por la curiosidad. Y el adelantarse, en el que el Dasein se recobra de su estar-caído en el mundo, no se puede interpretar en términos de una oscura huida del mundo[(47)]. Toda huida del mundo encubre precisamente la facticidad del estar-en. Esta huida no conduce al Dasein a la propiedad y a la originariedad de *su* ser, sino que procura imaginar el ser en un «mundo mejor».

La resolución se mantiene en cuanto estar-descubierto en la correspondiente disposición afectiva de la angustia serena[(48)]. Esta angustia soporta la inhospitalidad del ser más propio como ser-posible[(49)].

¿Y cómo se pasa ahora del Dasein explicado en la propiedad de su propio ser-posible al tiempo? No se precisa de ningún camino. La investigación ya tenía constantemente presente el tema del tiempo. La caracterización ontológica del ser del adelantarse descubridor ya dejó al descubierto el fenómeno del tiempo en su propio ser. *El respectivo Dasein mismo es (el) «tiempo».* Si la cosa es realmente de este modo, es decir, si hemos dado con el fenómeno que buscábamos, entonces el análisis que hemos realizado anteriormente del caracter ontológico del Dasein permite destapar al mismo tiempo los modos según los cuales «el tiempo» *es*[(50)].

El Dasein es un ente al que le *va el ser* en su respectivo ser

propio o impropio. El adelantarse [[o el precursarse]] significa: ser en el «pre[(51)]» de la posibilidad más propia y extrema. Este pre=ser se revela como ser=futuro. En su adelantarse el Dasein es futuro[(52)]. Después de la explicación del haber-pasado indeterminado y cierto, el futuro en cada caso propio no se puede interpretar como un «qué» que comparece[(53)] mundanamente. La aprehensión anticipativa de la muerte cierta no es un estar a la espera de un acontecimiento futuro[(54)]. Esperar significa: esperar en y para el presente. Lo venidero de la espera es lo=que=todavía=no=ha=llegado=a=ser=presente[(55)], mientras que para el presente es lo que actualmente es posible desear o de lo que es posible tener miedo. El adelantarse[(56)] no deja *advenir* algo *a sí en un presente* que se entiende como un todavía= no=actualmente=presente y tampoco aleja de sí por temor algo que no debe devenir presente, lo que conforme a su ser tiene el mismo carácter del todavía=no=actualmente=presente. El adelantarse deja ser al ser-futuro justamente lo que es[(57)].

Alejándose del presente, el adelantarse se mantiene en la inminencia del ser entendida como el llegar a ser puramente en sí mismo del Dasein. El perseverar que custodia[(58)] este serposible del Dasein es el ser=futuro. En el adelantarse no se espera algo que tenga lugar en el futuro, ni «el» «futuro[(59)]» es algo abstracto que flota en el aire; «es» el futuro del ser que él mismo es. Ser=futuro significa, empero, ser «temporal[(60)]». Temporal no significa aquí «en el tiempo», sino el tiempo mismo. Sin embargo, en el ser=temporal está implícito «al mismo tiempo» el ser pasado y el ser presente[(61)]. Lo que es «en» el futuro, en cambio, todavía no es «en» el presente y todavía menos «en» el pasado[(62)]. El Dasein, que en su ser es su posibilidad más extrema, es decir, es «futuro», es —en cuanto es este ser— el propio ser=pasado y el propio ser=presente. Sólo así este ser es el tiempo mismo.

En el adelantarse, si es que éste debe tomarse como el ser-futuro del Dasein, tiene que hacerse visible la plena existencia fenoménica del «tiempo». El estar-resuelto, que se describió como el adelantarse, es ser=futuro[(63)]. En el ser=futuro se muestra el carácter del descubrir. El haber-pasado aprehendido es el haber-pasado de mi propio estar-en que yo ya era y que todavía soy[(64)]. En el haber-pasado se hace visible aquello *de lo cual* es haber-

pasado. El adelantarse es el modo de ser en el que el Dasein[(65)] es remitido a sí mismo, es decir, en su ser=pasado y en su ser=ahora[(66)]. El haber-pasado es el haber-pasado del que se tiene certeza *ahora y en cada instante*[(67)]. En el ser-pasado así descubierto está implícito el hecho de que el Dasein *estaba* ya en cada instante en la posibilidad de adelantarse hasta el ser-posible más extremo, de que estaba en cada instante en la posibilidad de elegir «con conciencia» y «sin conciencia». El adelantarse revela en el haber-pasado el ser de aquello que es este haber-pasado. Pero en la medida en que el Dasein está caracterizado por la caída, reside en él la inclinación a dejarse determinar primariamente en su «actuar» por el mundo y únicamente por este último. El Dasein puede olvidar*se* en semejante absorción en el mundo, es decir, puede ser sin=conciencia. En cambio, la resolución, en cuanto adelantarse descubridor, muestra a semejante Dasein en su no «haber=elegido» propiamente; el Dasein, por decirlo así, se ha dejado elegir por aquello en lo que quedó absorbido. El «pasado» así descubierto del Dasein que se adelanta no puede convertirse en la resolución —en la medida en que ésta se comprende a sí misma— en objeto mundano de una reflexión. Antes bien, la resolución hace que el Dasein devenga culpable de sí mismo en su no-haber-elegido. En el devenir=culpable[(68)] y en el permanecer= culpable, el Dasein que se adelanta es su ser-pasado[(69)]. Pero este ser-pasado, que la resolución (el haber elegido) *es* como ser-futuro, se encuentra en el «cómo» en el instante de actuar. Partiendo de su ser-posible propio y más extremo, el Dasein se ve y se descubre por medio de su ser-pasado en el instante que es aprehendido en cada caso. La visión no es la de la circunspección que se ocupa del mundo, todavía menos la de la mirada curiosa a… Esta visión corresponde al carácter interpretativo del adelantarse y se muestra como la transparencia del Dasein en cuanto ser-temporal[(70)]. La transparencia que se alcanza por medio del adelantarse posee una dirección inequívoca que procede de la certeza indeterminada del propio haber-pasado de… El adelantarse se reveló como ser=futuro=pasado=presente, es decir, como ser-temporal. Este ser al mismo tiempo «pasado» y también «presente» no debe llevarnos a ver el «todo» del tiempo[(71)] como una suma de entes presentes en el mundo. El «al mismo tiempo» y el «también» remiten a *un* carácter ontológico del

Dasein mismo y al hecho de que éste es «el tiempo». Pero el adelantarse establece el ser-posible propio del Dasein que en su facticidad está constituido como ser-posible. El ser propio del Dasein es ser-temporal[(72)]. De hecho, el Dasein es «el tiempo» que *es* en el modo del ser-temporal; el ser del Dasein está determinado como temporalidad. Hasta qué punto «el» tiempo *es*[(73)] y cómo el tiempo en cuanto tal *es* temporal, sólo se puede comprender a partir del ser propio «del tiempo».

Ahora hay que hacer visible el ser de la impropiedad como ser-temporal[(74)]. La elaboración de los caracteres ontológicos que el Dasein muestra en su inmediatez y regularidad proporciona el terreno para ello: *el estar-el-uno-con-el-otro ocupado en el estar=en=el=mundo bajo el dominio del «uno»*[(75)]. El hilo conductor para la interpretación del estar-en con respecto al tiempo está asegurado por la explicación del ser-temporal propio. La descripción preliminar del modo en que el Dasein «tiene» el tiempo desembocó en el contar=con=el=tiempo, en el calcular el tiempo. Este modo de «tener» el tiempo ha de explicarse partiendo del ser-temporal del estar-en cotidiano[(76)]. Al mismo tiempo, con esta explicación es posible resaltar la diferencia entre el ser-temporal impropio y el ser-temporal propio. Los diferentes modos del ser-temporal, entendidos como posibilidades de ser constitutivas, muestran la facticidad como temporalidad.

¿En qué sentido hay que abordar el estar-en ocupado como un ser-temporal? Anticipándose a sí mismo, el ocuparse ha colocado algo en el cuidado. El ser de la ocupación es un *estar=abierto=a* este algo. Lo colocado en el cuidado «todavía no» es; este «no=ser=todavía», en el que se mantiene la ocupación no tiene el significado de un arbitrario no=estar=todavía=ahí=delante, sino el del «todavía=no» de algo de lo que la ocupación quiere agenciarse, es decir, de algo que quiere procurarse[(77)]. Y procurar significa: custodiar algo que está disponible en el mundo circundante. El «todavía=no», en cuanto es en cada caso un «todavía=no» determinado, contiene la referencia a aquello para lo que debe resultar ventajoso. La ocupación que se coloca anticipadamente en el cuidado como procurar se realiza, en cuanto ocuparse, en la modalidad del llevar a cabo, del ejecutar y del abastecer. La ocupación así interpretada es en cada caso un usar y

un utilizar aquello que está disponible en el mundo circundante, es decir, aquello con lo que «uno» *ya* se ha provisto, aquello que *ya* está a la mano sin necesidad de suministración.

El ocuparse, en cuanto un ejecutar que abastece, está «*preocupado* por», es decir, se preocupa por concluir aquello que debe abastecer. El *ejecutivo* estar-abierto-a tiene el carácter del «estar en camino de». El trato de la ocupación todavía no ha llegado a su fin. El Dasein se preocupa por sí mismo en cuanto se ocupa de las cosas del mundo. «Se» significa aquí: su llegar-a-estar-concluido y su estar-concluido. Sin embargo, estarconcluido no significa una suspensión completa de la ocupación[(78)], sino que ésta continúa en el uso ocupado de lo producido.

Los momentos ontológicos de la ocupación puestos de relieve muestran el mismo carácter temporal. El estar-abierto-a un «todavía no» es ser-futuro. Pero no tiene el modo de ser del adelantarse, sino que significa: permanecer *en medio de* algo futuro. El modo de permanencia tiene el carácter del *estar a la espera*[(79)]. Se podrá objetar que aquello de lo que uno se ocupa «en el futuro» puede considerarse ciertamente como un ser «futuro», pero no la ocupación como ser-futuro. En efecto, la ocupación es «en el presente». Pero salta igualmente a la vista que el sentido ontológico de la expresión «en el futuro» (y del correspondiente ser-futuro) tiene que determinarse «en el presente» primeramente a partir de la explicación de la expresión «en=el= tiempo» que se ofrece a continuación. Hasta que no se ofrezca esta explicación, se nos permitirá considerar la ocupación misma como un *determinado*[(80)] «ser-futuro[(81)]».

El «estar-abierto-a», entendido como ser-futuro, se ocupa del llegar-a-ser-presente de aquello que se encuentra en el cuidado. Del mismo modo, la ocupación ejecutiva —como, por ejemplo, el manejo de herramientas— se las tiene que ver con algo ya presente que anteriormente ha sido procurado. Este haber-sido-procurado se extingue cuando se hace uso de lo que está ya terminado. El uso que tiene lugar en la ocupación *olvida* el haber-sido-procurado. Y olvida con mayor fuerza cuanto más ilimitadamente se pone al servicio del ser-futuro de la ocupación. Este olvidar[(82)] ocupándose[(83)] [[de algo]] es el modo más inmediato de mantener el cuidado en lo pasado. El no=tener=en=cuenta=esto vive del

ser-futuro que preocupa. La ocupación en el sentido del estar-preocupado-por… no muestra en menor medida el carácter del ser-futuro: la ocupación espera, confía, teme, etcétera. Este preocuparse por… no se refiere a aquello de lo que se tiene cuidado, sino al cuidarse mismo: al hecho de que salga bien, de que se termine en el tiempo justo. Esperar significa: mantener en el cuidado algo entendido como algo dentro de poco presente. El temer remite a algo que puede sobrevenir a alguien —en el presente—, que puede ser «contrario a los proyectos» de alguien. Estos modos de ser con respecto a lo venidero están unidos en el cuidado por algo presente. Por otro lado, aquello que se ha perdido, es decir, aquello que ha desaparecido de la disponibilidad presente, aquello que fracasó y salió mal y que, por tanto, no se pudo usar como algo terminado y listo en el presente —todo esto se entrega al lamento y a la añoranza—. Este entregarse-a llega a ser lo que es a partir de su estar unido a lo presente. No «poder soportar» la «pérdida de algo» significa: querer seguir disponiendo de ello en el presente. El estar preocupado por… mantiene la ocupación como tal en el cuidado, pero esto significa mantener el estar-en en la tranquilidad y seguridad que proporciona el poder = disponer.

Todos los momentos ontológicos de la ocupación muestran la misma modalidad del ser-temporal: *el traer aquello de lo que uno se ocupa a la dimensión presente de la ocupación*[(84)]. También este ser-temporal del estar-en tiene su carácter fundamental en un ser-futuro[3]. Se mantiene en medio de un «qué» que llegará a ser, de tal manera que «llegar a ser» significa «devenir». En el adelantarse, en cambio, el «llegar a ser» debe permanecer lo que es. La ocupación, orientada hacia el llegar a ser presente, espera el encuentro de lo que «todavía no» está disponible. Este esperar = el = encuentro espera lo que está en el cuidado, se preocupa de ello y se olvida de lo que ya ha sido. A pesar de que el ser-futuro también constituye en la ocupación el carácter temporal hegemónico, encontramos que aquí está determinado pendiente del presente. Este «estar pendiente de» es un modo del estar-en. «Actualmente presente» quiere decir, sobre todo, el estar presente del mundo y de las cosas que comparecen mundanamente. Pero el ocuparse del «llegar a ser presente», entendido con referencia al estar-en, significa: dejar comparecer en el presente estando a la

espera. El estaren es el presente. La expresión «estar presente» hay que entenderla como determinación del estar-en en el sentido de «presentar», de «hacer presente». Este *presentar* que está a la espera y olvida es el ser-temporal de la ocupación.

El mundo circundante está presente no como una cosa-objeto ahí delante, sino en el carácter de la significatividad. El abastecerse de la ocupación sigue las referencias. Lo circunspectivo abraza inmediatamente con la mirada la situación, ya que «en primer lugar» no echa ciegamente mano del objeto más inmediato, sino que por lo pronto ve *previamente* las circunstancias. La ocupación circunspectiva busca el material adecuado, el sitio preciso, la ocasión propicia. El buscar es un estar=abierto=a algo que en cuanto perdido —es decir, no disponible, o bien hasta ahora nunca disponible— debe pasar a estar presente. Este buscar se expresa en el preguntar. El ocuparse también es presentante cuando elabora interrogativamente la respectiva circunspección. En la mayoría de los casos uno se encuentra siempre en el trato con el mundo en medio de lo que está «ya anticipadamente» ahí. Y sobre la base de esto se muestra lo «más inmediato». El mundo está abierto en el modo de la comparecencia que anteriormente hemos caracterizado como premostración, porque el abrir de la circunspección es un presentar que está a la espera —y, de este modo, el estar-en se muestra como temporal—.

Asimismo, la curiosidad arriba descrita es un indicador de este ser-temporal.

El presentar no es, por tanto, una propiedad del Dasein que aparece a veces arbitrariamente. En cuanto estar-en, el Dasein es presentante. El modo de su ser-temporal se ha de comprender desde el estar-en[(86)]. Arriba hemos mostrado la estructura del estar-en. El estar-en es interpretativo y tiene el modo de ser de la caída en el mundo. En el ocuparse del mundo se ocupa de sí mismo —de su estar-en— según las posibilidades más inmediatas. El presentar se ocupa de las correctas posibilidades de su ser-temporal en el mundo. ¿En qué modo es temporal el presentar determinado como estar-en[(87)]? le está abierto su mundo y a una con esto está abierto a sí mismo. El trato ocupado con el mundo es *circunspectivo*. En el estar-referido-al mundo, la ocupación circunspectiva tiene constantemente en cuenta este mundo, es decir, se ocupa de su

estaren de tal manera que dispone en cada momento de la correcta posibilidad de *visión*[(88)]. Que el estar-en disponga en cada caso de la visión depende del mundo mismo. El estar=en=el= mundo dispone o carece de la visión en función de que el sol esté ausente o presente en el cielo. El estar-en, en la medida en que se procura la posibilidad de la visión, tiene que tener en cuenta lo que la visión permite ver y *el hecho* de que deja ver en una *alternancia* constante. El cielo y el sol comparecen en su alternante disponibilidad y desaprovechamiento con el carácter de la significatividad, esto es, como algo que contribuye de una manera realmente decisiva a la visión. Bien es cierto que la ocupación no necesita producir esta visión natural, pero en la medida en que esta visión cambia[(89)], el estar-en presentante tiene que ajustarse a ella (esperar[(90)]).

El Dasein, referido en su estar-descubierto a la visión, es convivencia y ésta es con=versar. En la convivencia en la granja, por ejemplo, al preocuparse por la propiedad y el estar=en=casa en ella, la ocupación dice al salir el sol: «*Ahora* hay que llevar a pastar el ganado». La expresión nombra el en cuentro con el despuntar el día entendido como el primer «ahora» del quehacer cotidiano, de tal manera que interpreta el «ahora» como el momento «adecuado para» llevar a pastar el ganado[(91)]. El ahora es un ahora adecuado [[para algo]]. El ahora comparece con el despuntar del día y tiene el carácter ontológico de la significatividad (idóneo para[(92)]). En cuanto expresado, el ahora se expresa en la convivencia con otros de forma exhortativa, indicativa, o bien expresa el *acuerdo* alcanzado con los otros *sobre este ahora* que en adelante es *vinculante* para la ocupación[(93)]. Uno se atiene a este ahora que comparece con la salida del sol. La ocupación que está a la espera queda fijada por referencia a este ahora adecuado, el cual —entendido como un determinado «entonces»— nos resulta familiar en la forma del «por la mañana». La expresión «por la mañana» significa de ahora en adelante: «cuando se lleva a pastar el ganado[4]».

En la medida en que la convivencia en cuanto *circunspectiva* ha de tener en cuenta la presencia del sol (del día) —entendida como la posibilidad de ver— ésta realiza su trabajo durante el día[(94)]. El día mismo, por tanto, se *interpreta* según *la adecuación de un determinado ahora* partiendo de lo que tiene que ocuparse el estar-

en, de la misma manera que la noche se interpreta como el ahora adecuado para el descanso. Descansar es un modo de ser de la ocupación. Lo que no se mantiene ocupado tampoco puede descansar de… Los «ahora» adecuados y disponibles para la *ocupación que está a la espera* constituyen el «tiempo[(95)]» que hay que tener en cuenta. En cuanto estar-en, el presentar está caído en el mundo del que se ocupa. *Se* ve desde el mundo que se presenta unido a la circunspección. Pero este presentar se ha expresado e interpretado en el «ahora», es decir, en los ahora oportunos, lo que significa que el «tiempo» del estaren comparece en el mundo. Un Dasein primitivo sabe manejarse con el «entonces» mencionado (de día, al mediodía, a la hora de la asamblea popular y del mercado). Los días se convierten en estaciones del año, que en un primer momento se interpretan como verano e invierno según las necesidades de la ocupación (siembra, cosecha) y del momento justo para realizarla (clima[(96)]).

Por tanto, el presentar, en cuanto estar-en, es un ser-temporal tal para el que en su circunspección «el tiempo» comparece mundanamente en el carácter de la significatividad. Para el ser-temporal que ocupándose de… queda absorbido en el mundo, «el tiempo» se da en su mundo[(97)].

«El tiempo» que está así presente en el mundo tiene que verse y comprenderse de acuerdo con su existencia fenoménica y es preciso dejar de interpretarlo como una ilusión.

La ocupación presentante se atiene al «entonces» por ella fijado. En cuanto estar-en, la ocupación tiene el carácter ontológico de la caída en el mundo descrito anteriormente. La absorción en este mundo abre al mismo tiempo la ocupación. Lo que comparece en la ocupación gana en variedad, el mundo circundante gana en riqueza y el trato con este último resulta más complicado. De la misma manera, los «entonces» que pertenecen a la ocupación que está a la espera y los respectivos «ahora» adecuados se hacen más diversos y variados. Referido a la multitud de cosas que el día trae consigo, la ocupación tiene que *dar a cada cosa su tiempo*[(98)]. El «ahora» adecuado se determina a partir de las circunstancias y —en la medida en que el trato se produce siempre en el mar-co de la convivencia— *tomando en consideración* a los otros y aquello de lo que éstos se ocupan. La ocupación presentante busca el «ahora»

adecuado, pregunta por el «cuándo[(99)]». La correspondiente determinación del «entonces» tiene que dejarse hallar en la convivencia y para esta última. Si en la convivencia diferentes personas deben ponerse de acuerdo sobre un «entonces», éste ya no se puede determinar a partir de la significatividad de lo que les ocupa en cada caso. Cuando el carpintero dice al herrero: «Vendré cuando haya acabado la segunda pata de la mesa en la que estoy trabajando», entonces esta determinación no dice nada más. En cambio, en el pueblo se sabe «cuándo hay que llevar a pastar el ganado».

El «entonces» sobre el que se ponen comúnmente de acuerdo varias personas tiene que estar disponible, es decir, tiene que ser comprensible y determinable para cada persona. Sólo entonces se puede estar seguro de que el otro en general puede llegar *a tiempo*.

La indicación y el establecimiento del tiempo adecuado se realizan con respecto a la posición del sol[(100)]. Su presencia en posiciones señaladas y fácilmente experimentables se interpreta con respecto al «cuándo» uno debe ocuparse de algo. El acuerdo sobre un «entonces» durante el día no dispone de posiciones señaladas y fácilmente experimentables de la presencia del sol, y esta eventual posición del sol tampoco se puede interpretar a partir de una determinada actividad de la ocupación (la fabricación de la mesa). Por otra parte, el cielo es común al estar-eluno-con-el-otro. Y no sólo eso: en la sombra[(101)] que acompaña constantemente a cada uno, el sol comparece en diferentes posiciones según su cambiante presencia[(102)]. Las diferentes longitudes de la sombra durante el día están a disposición para poder ser determinadas; pueden medirse en pasos. A pesar de que la estatura y el tamaño del pie de cada uno sean diferentes, la *relación* entre ambos permanece la misma dentro de ciertos límites de precisión. [En el ámbito de la convivencia esto presupone implícitamente y dentro de los límites estrechos del mundo circundante más inmediato la igualdad de la latitud del «lugar».]

«Cuando la sombra alcance un determinado número de pies, “entonces” nos encontraremos»; esta manera de determinar conjuntamente el «entonces» significa: *mirar el reloj*[(103)]. El reloj indica el «entonces» convenido. Al mirar el reloj se dice: «ahora» es tiempo de…, todavía no es tiempo de…, no hay más tiempo para…

Mirar el reloj significa decir «ahora» y en este decir se hace disponible el tiempo adecuado. Los «ahora» son siempre adecuados o inadecuados; comparecen con el carácter de la significatividad. La referencia a aquello de lo que se debe tener cuidado es constitutiva para la referencia misma, pero ésta permanece abierta; la significatividad está indeterminada. Los «ahora» adecuados ya no comparecen en las posiciones señaladas del sol y no remiten a una ocupación *determinada*. Los «ahora» se muestran en el reloj[(104)]. En la medida en que el reloj hace accesible una multiplicidad de «ahoras», el «tiempo» comparece de una manera mucho más explícita en esta multiplicidad. Y precisamente porque la ocupación *se rige por el reloj*, en ésta el «tiempo» puede comparecer mundanamente en su apremiosidad.

Cuanto más se absorbe la ocupación en el mundo (ahora esto, entonces aquello y entonces todavía aquello otro), tanto menos «tiempo» *tiene*. Cuanto con más frecuencia y apremio la absorción de la ocupación tiene que preguntar por el «cuándo», tanto más valioso[(105)] se hace el tiempo. Y cuanto más valioso es el tiempo, tanto más preciso y manejable se hace el reloj. Cuando la forma de hablar de la ocupación dice: «no tengo tiempo», quiere decir: *ahora* no me sobra tiempo para… La ocupación queda absorbida en el tiempo disponible. No debe perderse tiempo. Ni siquiera el establecimiento del «ahora adecuado» debe tomar en consideración el «tiempo». La preciosidad del tiempo documenta el *ser* del tiempo. Hay «el tiempo».

La ocupación que *hace uso del reloj*[(106)] está, en cuanto *estaren*, caracterizada por un hablar. Mirar el reloj significa decir «ahora». «Ahora» se dice en el «presentar» que está a la espera. El hacer uso del reloj es un determinado ser-temporal, es decir, un determinado ocuparse del Dasein. El reloj tiene que satisfacer esto —es decir, tiene que satisfacer el estar a la espera—. En el reloj del campesino que hemos caracterizado arriba se puede mostrar el sentido ontológico del reloj. El «entonces» se obtiene de algo que está constantemente disponible como cuerpo físico y sombra. En el uso del reloj descansa un remontarse a un ente cuya disponibilidad se funda en un estar constantemente ahí presente[(107)]. En el reloj del campesino el estar-en mismo coconstituye la aguja y la esfera del reloj. El sol, bajo el cual está el Dasein, también forma parte del

reloj. Mirar el reloj e indicar la hora significa: colocar el ahora, que se dice expresamente o no al mirar el reloj, en un orden que en el cambio regular está constantemente ahí presente para la ocupación[(108)]. Usar el reloj significa ocuparse de la constante disponibilidad de esto que está mundanamente ahí presente y dejar *determinados*[(109)] los «ahora» que se pronuncian en cada caso. Este determinar del «ahora» es un medir[(110)]. La determinación de la duración se funda en la determinación del ahora. El análisis de la duración desempeña un papel secundario con respecto a la pregunta por el ser de la medición. El medir implica: determinar algo presente por medio de algo presente. La medida numérica hace disponible la frecuencia con la que está presente un segmento en el estar-presente que se ha medido; por tanto, hace disponible este segmento en su plena presencia. Lo decisivo en la medición del tiempo es, por tanto, regresar a algo que está disponible como algo presente en cada ahora y que *en cuanto tal* permite determinar cada ahora[(111)]. Usar el reloj significa: *estar en el mundo haciéndolo presente*[(112)]. El uso de cronómetros para fines científicos[(113)] tan sólo confirma el carácter ontológico de la modalidad del trato implicada en el uso del reloj. El conocimiento de la física es un estar=en=el=mundo que procura revelar el mundo según su estar constante y regularmente ahí presente, además de poner a disposición el mundo así descubierto por medio de resultados científicos[(114)]. Este conocimiento es un presentar que considera el mundo como simple naturaleza, un conocimiento que se ha concebido a sí mismo como tarea y que se ha convertido en un modo autónomo del estar-en (ciencia). El hecho de que el reloj haga posible una lectura precisa del tiempo o que sólo lo indique de una manera aproximada no altera sustancialmente el carácter ontológico del estar-en, a quien el reloj debe su haber sido «inventado» y su ulterior perfeccionamiento. Hay[(115)] reloj porque «el tiempo» comparece mundanamente para el estar-en que dice «ahora». «El tiempo» *es* porque el Dasein está constituido en su facticidad como un presentar que queda absorbido en el mundo, es decir, como un ocuparse.

«El tiempo» es; comparece en el trato mundano con el reloj. Decir que algo es «en el tiempo» significa: su estar ahí delante comparece en un presentar que está a la espera. Lo que está

presente comparece en el presente, es decir, comparece en el abrir y en el interpretar el mundo que dice «ahora[(116)]». La palabra «presente» encierra en su significado una peculiar indiferencia; por una parte, significa *presencia* en el mundo circundante (la presencia) y, por otra parte, el «ahora» (el presente). Esta indiferencia es la expresión del fenómeno que constituye efectivamente al Dasein, es decir, aquel nombrar el mundo diciendo «ahora», en cuanto ocupación absorbida en el mundo, se interpreta a sí mismo a partir de este mundo como algo presente y disponible.

El lenguaje, entendido como un modo fundamental del estar=en=el=mundo, es en sí mismo temporal. El hablar más inmediato es un conversar que está a la espera. Por eso el lenguaje primitivo está unido sólo al presente. Antes de la pregunta de cómo el lenguaje expresa *temáticamente* «el tiempo» mismo[(117)], se halla la pregunta más originaria de cómo en el lenguaje como tal se *muestra*[(118)] el ser-temporal del estar-en. Una doctrina de los tiempos verbales basada en el ser-temporal del estar-en que habla podría[(119)] ser, en el caso de que permanezca fiel al pleno carácter ontológico del lenguaje anteriormente señalado, el camino más inmediato para reconducir[(120)] la «gramática» tradicional a los fundamentos que el ser del lenguaje exige desde sí mismo[(121)].

El modo en que el hablar expresa *inmediatamente* «el tiempo» mismo ofrece a la vez una prueba de la característica ontológica del Dasein más inmediato entendido como un *ocuparse que está a la espera*[(122)][5].

A partir del ser-temporal del estar-en que en la ocupación vive con el reloj, se hace ahora también comprensible *el* carácter temporal que desde el inicio de nuestra investigación sirvió para expresar el ser de la ocupación más inmediata: la *cotidianidad*. La cotidianidad expresa el ser-temporal en el cual el más inmediato mundo circundante de la ocupación y el estar-en en él caen en la *monotonía* de costumbre[(124)]. El ser-temporal que está a la espera deviene cotidiano en la medida en que el estar-en está determinado por la caída en el mundo. El estar a la espera se atiene a los más inmediatos «entonces» convenidos en la convivencia. El ser-temporal del Dasein se encuentra tácitamente regulado. Los «entonces» públicos y habituales de la convivencia diaria dan a aquello de lo que se tiene cuidado en cada «entonces» el carácter de

la monotonía, y esto en la medida en que el estar a la espera absorbido en la monotonía es al mismo tiempo un olvidar[(125)]. Se olvidan las diferencias y las novedades, y uno acaba encontrándose colocado siempre delante de «la misma cosa». Y la monotonía de la alternancia de día y noche, que está subordinada a la monotonía cotidiana misma (Dasein: estar= en=el=mundo), se interpreta justamente a partir de la monotonía de lo que nos ocupa —es decir, no se determina, por ejemplo, como alternancia de claridad y oscuridad en el sentido de una simple transformación.

En la convivencia cada uno se atiene más o menos al «entonces» habitual. De entrada, cada uno ha entregado ya el «tiempo» que «tiene[(126)]» para recibirlo primero del tiempo regulado en la convivencia. Los «entonces» contienen las referencias a aquello de lo que se tiene cuidado en la convivencia, a aquello que cada uno hace, no como sí mismo, sino como referido con los otros al mundo —es decir, cada uno hace lo que «se» ha de hacer). Esto significa que «el tiempo» (tal como se tiene cuidado de él en el Dasein cotidiano) es la convivencia que se pierde en el mundo y que está determinada en su ser como un ser-temporal que se expresa estando a la espera. El *ser* del «tiempo» es el ser del «uno» que, entendido como un «sujeto» peculiar, se hace cargo del cuidado del ser en la forma más inmediata de la convivencia cadente. La convivencia es vivida por «el tiempo» porque ella misma es el tiempo, es decir, porque *está* en el mundo en la modalidad del ser-temporal arriba indicada. «El tiempo» es el ser del «nadie» que comparece desde el mundo mismo en la absorción presentante en el mundo. Los fenómenos del «uno» y del «tiempo», que en su obstinado dominio con frecuencia incluso superan en «realidad» la presencia del mundo (lo mundano está «en el tiempo»), no pueden interpretarse separadamente, sino que la reflexión ontológica debe sentirse libre en su confrontación con estos fenómenos y obtener a partir de ellos el carácter ontológico.

Lo mostrado hasta ahora sobre el ser-temporal de la ocupación y el ser «del tiempo» se confirma a partir de lo que el mismo Dasein cotidiano dice sobre el tiempo[(127)]. El Dasein no sólo tiene en cuenta el tiempo, sino que en una interpretación «natural» también da a conocer el modo en que le sale al encuentro el tiempo. Se dice: «el tiempo pasa»; en cambio, nunca se dice: «el tiempo nace[(128)]».

El ocuparse, en cuanto presentante, *examina* el tiempo, lo *sigue* con la mirada; busca el tiempo en el ahora que fluye y huye. «Pasado» significa: *ahora* no más; «futuro» significa: *ahora* todavía no. La pregunta que interroga explícitamente por la «esencia» del tiempo se mantiene de entrada en el marco de la experiencia cotidiana del tiempo. El tiempo es el cielo o bien su cambio repentino; el tiempo es movimiento[6]. Ambas afirmaciones muestran con claridad que el tiempo se busca ahí donde la determinación cotidiana del «entonces» remite a la ocupación: cielo y rotación del sol. También el primer tratado científico sobre el tiempo que nos ha sido transmitido y cuyos resultados han resultado decisivos para las épocas sucesivas hasta la actualidad —a saber, el tratado de la *Física* de Aristóteles (ontología del mundo)— se atiene al modo de comparecencia más inmediato del tiempo[7].

Aristóteles se representa el estado de cosas tratado en estas dos afirmaciones y encuentra que el tiempo no es movimiento, si bien se da simultáneamente con lo que es movido. ¿Qué es el tiempo mismo? La posibilidad de mostrar el fenómeno del tiempo en el estado de cosas anteriormente indicado y de aprehenderlo de manera ontológica se funda en el hecho de que previamente se comprenda ontológicamente el «movimiento». Aristóteles descubrió el movimiento como un carácter ontológico del ente y lo conceptualizó ontológicamente, con lo que conquistó frente a Platón un terreno más originario en el marco de la misma tendencia investigadora. Con la comprensión ontológica del «movimiento» se dio por primera vez la posibilidad de revelar ontológicamente «el tiempo[(129)]». El concepto «movimiento» (κίνησις) incluye en sí todos los fenómenos del cambio de… a (μεταβολή): llegar a ser distinto (por ejemplo, en la coloración), aumentar y disminuir, cambio de lugar. ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν[(130)][8]. El movimiento es ἐντελέχεια. Ésta es un carácter ontológico del ente y significa: mantenerse en el estar-concluido, estar-ahí-delante [presencia]. El movimiento es precisamente el estar-ahí-delante [la presencia] de un ente *en su poder-ser como tal*. El poder-ser está en cada caso orientado. La madera seca y dura que se encuentra en el taller se puede convertir en una mesa. En la medida en que este poder-ser como tal está presente en la plena extensión de su poder —es decir, si esta madera está «en fase de

elaboración» y mientras siga así— éste se mueve. Del mismo modo está *presente* el determinado *poder-trasladarse* de la línea de la sombra en el gnomon; la sombra se mueve[(131)] de un lugar a otro. La mirada que en la ocupación acompaña[(132)] a la sombra que se mueve, dice: ahora aquí, ahora ahí… El decir=ahora implica el mirar al antes y al después de los lugares —la sucesión de los lugares—. El decir=ahora nombra la sombra que se mueve con respecto a su presencia y la hace explícitamente accesible[(133)]. Al destacar un ahora frente a otro se hace decir=ahora «numera», «cuenta[(134)]». La función fundamental del numerar más inmediato tiene que entenderse fenomenológicamente como un poner al descubierto en su presencia aquello que está presente y hacerlo de este modo disponible. El numerar es un presentar[(135)]. Lo que es «numerado» con respecto a aquello que se mueve son los «ahora». τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον (219 b 1s): «porque el tiempo justamente es el número de movimiento según el antes y el después».

Con esta definición salta a la vista el terreno sobre el que se apoya el concepto de tiempo que ha devenido tradicional y que se entiende como un fluir sucesivo (sucesión). Que los ahora se «numeren» con respecto a cosas físicas o con respecto a procesos psíquicos y «datos» significa que se tiene siempre en cuenta el tiempo que comparece en la ocupación que está a la espera. Numerar es un hacer presente. La historia ontológica del origen del concepto de tiempo[9] muestra, por tanto, que el Dasein —incluso en el caso en que pregunta explícitamente por la esencia del tiempo — pregunta y responde en el sentido de la ocupación presentante.

Este contar con el tiempo, empero, nunca convierte el tiempo en «espacio». El tiempo no se deja espacializar. El análisis del sentido ontológico del reloj y la interpretación del ἀριθμός en Aristóteles han dejado claro que el trato que cuenta con el tiempo es un determinado *temporalizar* que se da en el modo del presentar. La «*irreversibilidad*», que constituye el predicado distintivo del tiempo, se expresa en una *semejante* forma de contemplar «el tiempo», que en realidad quiere invertirlo, es decir, repetirlo[(138)] y hacerlo enteramente disponible en el presente de un estar-ahídelante[(139)]. El hecho de que el tiempo sea siempre *tiempo local* resulta ontológicamente comprensible cuando el originario carácter

ontológico del presentarse *se ve* con ayuda del reloj, es decir, del estar-en en un mundo circundante, entendido *como dato fenomenológico primario* de un sentirse en casa en ese lugar[10].

Hasta ahora el análisis ha mostrado que también el Dasein entendido como un ocuparse absorbido en el mundo *es* temporal y ha mostrado en qué modo lo es: como un presentarse que, estando a la espera, pregunta por el «cuándo». Esto implica que la facticidad también es temporal con respecto a la constitución fundamental del estar-referido al mundo. Pero el Dasein está constituido en su facticidad de un modo igualmente originario como un ser-posible. Antes se mostró que el Dasein es temporal en la propiedad de su ser como ser-posible. Así pues, teniendo en cuenta las constituciones fundamentales de la facticidad, queda completamente demostrado el principio expresado antes sólo a propósito del análisis del ser-temporal propio: el Dasein es el tiempo.

El carácter fundamental del ser-temporal reside en el serfuturo. Por tanto, en este modo del ser-temporal se debe hacer patente la diferencia entre el ser-temporal propio (del adelantarse) y el ser-temporal impropio (de la caída). La ocupación que está a la espera pregunta por la muerte en el sentido de «¿cuándo llegará la muerte?». El hecho de que el «cuándo» esté fácticamente indeterminado, no cambia nada en el modo de preguntar y en la respuesta con la que el Dasein perdido en el mundo intenta consolarse: «todavía queda tiempo». El preguntar que, estando a la espera, se interroga por el cuándo del haber-pasado depende precisamente del «todavía no haber-pasado» y calcula cuánto tiempo le queda todavía por vivir. El ser-temporal que está a la espera no proviene del haber-pasado como posibilidad indeterminada y cierta. El ser-temporal no se pone en el futuro del ser que él mismo es propiamente, sino que se ocupa de algo ciertamente futuro, pero sólo para quedar absorbido en ello como algo presente y estar así seguro frente a la temporalidad propia.

El ser propio del Dasein es lo que es sólo siendo propiamente el ser impropio, es decir, «superándolo» y «conservándolo» en sí mismo. El ser propio mismo no es nada que, por decirlo así, debiera y pudiera subsistir por sí mismo junto al ser impropio; pues el *cómo* aprehendido en la resolución del adelantarse es propio siempre y sólo en cuanto determinación de un actuar que echa mano del

ahora que tiene lugar en el tiempo de la convivencia. Pero el que está resuelto *tiene* su tiempo y no cae en el tiempo por el que tiene que regirse cuando se ocupa de algo[11].

Por otra parte, el ser-temporal impropio no es mera apariencia, ni el ser del tiempo calculado es una simple ilusión; antes bien, el dominio de este ser-temporal en la facticidad hace patente el carácter ontológico de la ruina que reside en ella.

El ser-temporal que está a la espera característico de la ocupación no sólo no desaparece en la medida en que es propio[(140)], sino que cuando es público y mundano ni siquiera se puede distinguir del ser-temporal que sólo está preso de la caída. Y esto sucede tanto menos, cuanto más propiamente el ser-temporal se comprende en la resolución misma. La resolución no habla de sí y no se anuncia públicamente mediante programas. Su forma de comunicación es el actuar de manera ejemplar y silenciosa con los otros y para los otros.

El tiempo vale como un *principium individuationis*[(141)]. En este papel el tiempo se comprende en el sentido del concepto mundano ya señalado de un orden irreversible en la sucesión de los puntos del ahora. El punto de partida y el modo de tratar de la ontología y de la lógica que explícitamente (o mayoritariamente de manera implícita) entran en juego. Aquí sólo se señala en qué medida el tiempo, entendido como carácter fundamental del Dasein mismo, cumple una función individualizante.

En el ser-futuro del adelantarse hasta su posibilidad más extrema el Dasein llega a la propiedad de su ser. En este ser el Dasein es recuperado del «uno» y colocado en el ser-únicamente-de-esta-vez de su *Da* sein que sólo él mismo puede aprehender, con lo que resulta absolutamente insustituible por cualquier otro Dasein. Se derrumba así la posibilidad de dar al Dasein su individuación «histórica» a diferencia de cualquier otro tipo de individuación, partiendo primariamente de aquello de *lo que* se ocupa y de *lo que* significa públicamente. El tiempo individualiza hasta tal punto que anula cualquier posibilidad de figurar en el puesto de los otros. El tiempo iguala a todos en el sentido más propio porque los aúna con la muerte, con respecto a la cual nadie aventaja al otro.

Pero prescindiendo así y todo de las insuficiencias existentes, la precedente reflexión sobre el tiempo se movía en un malentendido

fundamental de su tema al querer limitar su «resultado» a la proposición categórica: «el Dasein es en cada caso el tiempo». Además de dominar el método y conocer el material, la cosa decisiva en una investigación científica es la παιδεία. Precisamente Aristóteles, quien representa el modelo de investigador sobrio, postula[12] que no basta sólo con procurarse el tema, sino que antes hay que estar seguro de apropiarse originariamente el modo de tratar con las cosas en cuestión. El sertemporal propio reside en la resolución. Por tanto, en un enfoque teorético, el tiempo se comprende de una manera propia sólo si esta comprensión desemboca en una reflexión que sea realmente capaz de colocar al Dasein ante el ser-temporal. La comprensión del tiempo y la investigación sobre este asunto dependerán de la respuesta que se dé a la pregunta verdaderamente genuina: «¿*soy* yo el tiempo?».

IV.

TEMPORALIDAD E HISTORICIDAD[(1)]

Los caracteres ontológicos del Dasein que hemos mostrado —tales como el estar-en, la convivencia, el hablar, la caída, el estardescubierto, el ser-posible— tienen que comprenderse como *co*originarios. Sólo el nexo estructural de estos caracteres en su cooriginariedad *con el ser-temporal* restituye el pleno sentido *del ser* que arriba hemos definido terminológicamente como «cuidado[(2)]». La estructura de la facticidad así puesta al descubierto permite ahora ver la *historicidad*[(3)] como una constitución del ser. Al igual que antes la temporalidad se destacó de los caracteres ontológicos precedentemente descritos, del mismo modo ahora la historicidad se muestra en el fenómeno de la temporalidad[(4)].

Historicidad, entendida como carácter ontológico del Dasein, no significa primariamente un modo de presencia del Dasein en el contexto de los acontecimientos mundanos, en el curso de los cuales entra una vez para luego desaparecer nuevamente[(5)]. Historicidad tampoco significa que el Dasein tenga la posibilidad de conocer desde su propio punto de vista [?] semejante *sucesión* de acontecimientos acaso *como* pasados. Antes bien, el estar-en —en cuanto estar-descubierto[(6)]— es él mismo —en cuanto ser-temporal— histórico. Dasein es historia.

Bajo el concepto de «historia» se entiende por de pronto la vida *pasada*. Decir que algo está determinado históricamente significa que eso depende de lo que ha *sido antes*. Decir que algo ya ha devenido «histórico» significa que eso ya forma propiamente parte del *pasado*. El término «histórico» entiende el ser-temporal de un ente que está determinado[(7)] por el carácter de lo «pasado» y que, en cuanto este pasado, pertenece de manera expresa o no a un presente dentro del cual el pasado emerge en la forma del recordar,

del conservar y del olvidar, respectivamente.

Arriba se interpretó el estar-en de la ocupación en lo que respecta a su ser-temporal como un presentar que está a la espera. Pero el interpretar —esto es, el modo=de=apropiación=realización de la apertura del mundo y del estar-en— pasó inadvertido por lo que hace a su ser-temporal. El nombrar interpretativamente a algo *como* algo expresa lo que comparece desde una familiaridad más o menos explícita: como herramienta, como apropiado para, etcétera. Estos «como algo», a partir de los cuales se interpreta el mundo circundante y la ocupación absorbida en él, regularmente *no* son descubiertos *por primera vez*[(8)] por el respectivo Dasein. El Dasein, en cuanto convivencia, ha nacido y crecido en este permanente estado interpretativo. El estado interpretativo público del Dasein *guía*[(9)] el respectivo hablar sobre algo. En efecto, el estado interpretativo es el estado interpretativo de «un tiempo», de «una época». Lo que en «nuestro tiempo» se piensa sobre…, a qué posibilidades del Dasein se da preferencia, cómo se concibe el Dasein mismo, lo que «flota en el ambiente», todo esto determina por término medio las pretensiones, las necesidades y las empresas del Dasein. Este «tiempo» mismo, el presente de un colectivo, está articulado «temporalmente». En la mayoría de los casos la «vieja generación» ya «no alcanza a comprender» los modos individuales de existencia. Para la vieja generación las reglas emanan de las costumbres de «su tiempo[(10)]» —es decir, de la época en que estaba creciendo la generación «intermedia», que ya empezaba a sacudirse el estado interpretativo dominante para acabar imponiéndose como generación intermedia y dirigente. Pero en la medida en que este ser-temporal característico de la convivencia se funda en el Dasein mismo en cuanto ser-posible, los individuos de la vieja generación pueden estar incluso muy «por delante» de la generación más joven[1].

El respectivo Dasein es al mismo tiempo siempre una generación[(11)]. Con la generación misma[(12)], por tanto, el Dasein está precedido por un determinado estado interpretativo. Y lo que se conserva en este estado interpretativo procede, a su vez, de confrontaciones anteriores, de interpretaciones anteriores, de ocupaciones pasadas. Esto vale justamente para aquello que se mantiene firme en las diferencias que existen entre las generaciones

individuales de un presente. Aquello que se mantiene de generación en generación se remonta a su origen en el pasado, pero sigue vigente en el hoy de tal manera que resulta obvio en su dominio y olvidado en su haber-sido. En el estado interpretativo que guía la convivencia descansa un pasado que se olvida como tal. En la medida en que el Dasein vive de este pasado (cuidado), el Dasein *es*[(13)] este pasado mismo. Este estado interpretativo ya ha decidido en cada caso *qué* hay que cultivar y *qué* hay que tratar en las diferentes posibilidades de la ocupación[(14)] (la materia de la poesía, los temas del arte figurativo, los ámbitos de investigación de las disciplinas científicas[(15)]). La ocupación interpretativa tiene su firme *haber-previo*. Al mismo tiempo, sin embargo, está determinado desde qué perspectiva se enfoca, por decirlo así, lo que en cada caso está contenido en el haber-previo. Las posibilidades de la «visión» se mantienen dentro de unos límites trazados previamente. El interpretar tiene su *manera previa de ver*. El mundo de la ocupación y el estar-en mismo se interpretan al mismo tiempo en el horizonte de una determinada comprensibilidad. «Hasta cierto punto» uno ya suelo preguntarse por el mundo y la vida en él. Para ello se dispone de una conceptualidad heredada. Por medio de esta conceptualidad el interpretar tiene su *manera previa de entender*. El estado interpretativo de una «época» está firmemente regulado por estos momentos estructurales y por su *forma cambiante*. Y precisamente la inexpresabilidad de esos momentos —es decir, el hecho de que no se sabe nada de ellos— confiere al estado interpretativo público el carácter de la obviedad. El carácter del «pre» constitutivo de la estructura del estado interpretativo muestra que precisamente lo sido, por decirlo así, *rebasa*[(16)] el presente dominado por un estado interpretativo. En cuanto guiada por el estado interpretativo, la ocupación que está a la espera *vive su* pasado. De esta manera, justamente en su convivencia más inmediata con los otros, el Dasein es su haber-sido[(17)]. Semejante ser-temporal tiene que el presente. Este ser se manifiesta como el implícito y *elemental*[(18)] ser-histórico del Dasein. Pero en la medida en que el presentar constituye el ser-temporal impropio, podemos decir que este ser-histórico es impropio en el contexto del «uno[(19)]».

Este ser-histórico[(20)] impropio y absorbido en la publicidad puede hacerse *explícito*[(21)] para el Dasein de maneras cada vez

distintas. La ocupación puede poner de manifiesto este haber-sido, porque el ser-pasado de la convivencia está ya inadvertidamente implicado en el estado interpretativo propio del presente. El pasado puede ser expresamente objeto del cuidado. El Dasein atiende al pasado —*tiene* tradición—. Se tiene cuidado de no-olvidar lo sido, y se precisa de este cuidado expreso, porque el Dasein —entendido como un presentar que está a la espera— *encierra en sí la inclinación a olvidar*. El tener=tradición es por lo pronto un hacer presente el pasado, donde el pasado se comprende como un *presente pasado*[(22)]. En la tradición, lo irrecuperable —que es como se entiende el pasado— debe permanecer en la medida de lo posible conservado para el presente[(23)]. El cuidado por conservar la tradición se puede convertir en una tarea autónoma. El Dasein que interpreta anda *detrás* de su pasado, y en semejante interpretar se abre lo sido, poniéndolo al descubierto más allá de lo que en cada caso está presente en la tradición. Este interpretar ve el pasado inmediatamente en el horizonte que tiene *disponible*[(24)] en su propio presente. El interpretar cotidiano comprende al Dasein a partir del *mundo* del que se ocupa. El Dasein pasado[(25)] es interrogado con respecto a su mundo, con respecto a aquello que se hizo entonces y con respecto a *aquello que* aconteció en el mundo circundante de la vida pasada. El pasado se convierte en tema de interpretación como historia del *mundo*. El Dasein, que en sí mismo es histórico, puede abrazar la posibilidad de ser *historiográfico*. Terminológicamente contrapuesto al concepto de historicidad, el concepto de ser=historiográfico se entiende con arreglo al significado fundamental de ἱστορεῖν = «explorar»: el des=cubrir, que explícitamente vive en cada caso en un ser-histórico, de lo pasado para un presente.

En la medida en que la ocupación absorbida en el mundo está determinada por la curiosidad, el conocimiento historiográfico[(26)] puede convertirse para el presentar que se pierde en el mundo en una nueva ocasión de caída. La historia del mundo, en su diversidad de culturas y civilizaciones, puede ser objeto de una *comparación*[(27)] ilimitada que considera el presente sólo como uno entre otros muchos presentes que han sido. La historia del mundo resulta disponible en esquemas tipificados; además, semejante consideración de la historia presume haber alcanzado el grado de

objetividad correspondiente al conocimiento científico y natural. De este modo se revela como un hacer presente, es decir, como un extirpar el carácter de pasado propio del pasado[(28)].

El conocimiento historiográfico, que, por decirlo así, está a la espera mirando hacia atrás, pregunta por el «*cuándo*» de los acontecimientos pasados. Sólo así este Dasein que ha sido «en su tiempo» puede —en cuanto convivencia en la sucesión de generaciones— llegar a estar disponible en su temporalidad. El «cuándo» se «numera[(29)]» primariamente a partir de lo que sucedió en una época, en un tiempo. La fecha histórica indica el tiempo y con ello comprende lo que en aquel tiempo preocupaba al Dasein en sus diferentes modalidades de ocupación. También aquí el número tiene el sentido metódico del presentar; frente a otros tiempos, el número tiene que poner a disposición[(30)] de la consideración presentante «un tiempo» en la diversidad de su haber-sido[2].

No sólo el interpretar que desarrolla y custodia la circunspección del Dasein cotidiano, sino todo interpretar —incluido el del conocimiento explícitamente historiográfico— está determinado por los momentos estructurales indicados anteriormente, a saber: el haber-previo, la manera previa de ver y la manera previa de entender. Estos momentos constituyen la respectiva *situación hermenéutica* en la que cada interpretación tiene su posibilidad de ser. Según que la situación hermenéutica sea aprehendida originariamente o simplemente aceptada tal cual, la investigación historiográfica tiene asegurada: 1) *como qué* se debe concebir desde el inicio el Dasein pasado (como fenómeno que expresa una cultura, como persona, como cosa insertada en el nexo causal de los acontecimientos), 2) desde qué perspectiva se interroga al objeto concebido anticipadamente de esta manera y 3) de qué conceptualidad se dispone para una apropiación comprensora. Sin embargo, inmediata y regularmente la situación hermenéutica permanece inexpresada. El pasado se interpreta desde el estado interpretativo y desde la comprensibilidad media del respectivo presente del historiador. Cuanto más obvio es el estado interpretativo público —lo que en cada caso se entiende por arte, religión, vida, muerte, destino, libertad, culpa—, tanto menos se destaca el elemento que guía la situación hermenéutica, toda vez que ésta queda definida desde el inicio de la investigación por la

primera interpretación de la «materia». En este sentido, las interpretaciones que se realizan, por ejemplo, en el terreno de la historia de la filosofía y de otras disciplinas historiográficas que —con respecto a las construcciones que giran en torno a la historia de los problemas— sostienen no introducir nada en los textos, pueden verse sorprendidas con «suposiciones» realmente curiosas. Estas interpretaciones introducen las obviedades de la opinión pública; asimismo, los conceptos utilizados son los conceptos desgastados y banales de una comprensión media, de una posición filosófica que internamente [?] es contingente. Se considera que la despreocupación respecto a lo que para cada interpretación necesariamente se ha decidido de antemano en la situación hermenéutica excluye la subjetividad de los puntos de vista. En el olvido de la apropiación explícita y la *revisión*[(31)] que acompaña constantemente a la interpretación de la situación hermenéutica se manifiesta la modalidad del ser-histórico del que brota semejante conocimiento del pasado. Se trata de un presentar que, por su parte, se caracterizó como ser-temporal impropio. El ser-histórico determinado es él mismo impropio. En la medida en que el ser-histórico constituye la temporalidad del Dasein, en la cual éste *es* su *pasado*, la historicidad propia tendrá que fundarse en el correspondiente ser-temporal. Este ser-temporal es la posibilidad de ser del auténtico conocimiento historiográfico. Pero esto implica que la situación hermenéutica del conocimiento historiográfico puede desarrollarse sólo en el ser-temporal propio, en el ser-futuro constitutivo del adelantarse. Este adelantarse permite ver cómo el conocimiento historiográfico se relaciona con el pasado. El pasado no es precisamente un *presente* pasado, sino que el ser-pasado se muestra primero de todo en su haber-sido. El pasado se manifiesta como el cierto haber-sido de un ser-futuro que se ha decidido por eso en la confrontación con lo pasado. El ser-histórico propio no es presentar, sino ser-futuro que es puesto en la correcta disposición de recibir un impulso del pasado que hay que abrir. En semejante ser-futuro el conocimiento historiográfico viene a encontrarse con el presente, se convierte en *crítica del presente*. Y este ser-futuro no es un preocuparse por las generaciones venideras, sino que en cuanto modo fundamental del ser-temporal es justamente el correcto llegar = a = ser = presente. En la medida en que la propiedad del

Dasein reside en la originariedad de la resolución, no se puede quitar ni descargar a las generaciones venideras de la resolución. Todo tiempo y toda época, si se han comprendido en la propiedad de su ser, tienen que comenzar «desde el principio[(32)]». Cuanto más originariamente cada época es capaz de hacer esto, tanto más históricamente es. El conocimiento historiográfico, entendido como autointerpretación del Dasein, debe hacerse transparente en el modo en que lidia con el pasado, es decir, la elaboración de la situación hermenéutica pertenece a la realización auténtica de la interpretación misma. En este enfrentamiento se decide la grandeza y la originariedad de la apertura del pasado. Y puesto que la elaboración de la situación hermenéutica se funda en el nivel de transparencia alcanzado (en la resolución) por el Dasein mismo que investiga, ésta no se puede prescribir en términos universales. De acuerdo con el diferente sentido ontológico de las posibilidades del Dasein (arte, religión, ciencia), las cuales se comprenden históricamente en las correspondientes disciplinas historiográficas, el ser-histórico del investigador mismo también es diferente. La historia del cristianismo no se diferencia de una historia de la poesía sólo por su temática y su modo de tratamiento, sino que la existencia (historicidad) del respectivo historiador es diferente en virtud de su relación con el pasado[(33)][3].

El Dasein puede ser historiográfico porque es histórico, es decir, porque en su ser lleva consigo un pasado. Y sólo por esa razón hay épocas no historiográficas. Su ser-temporal está determinado primariamente por el presentar y queda completamente absorbido en aquello que comparece ahí delante.

Entendido correctamente, en el caso del ser-histórico del Dasein se presenta la misma situación que en el de su ser-temporal. En cuanto posibilidad, el ser-histórico del Dasein está entregado a la elección libre y a la originariedad alcanzada en cada caso por el preguntar.

Pero si la historicidad[(34)] co-determina el ser del Dasein, entonces un conocimiento que quiera abrir este ente tiene que ser historiográfico, si es que debe quedar garantizada la adecuación de la investigación al fenómeno que constituye su tema. Una ontología del Dasein tiene la tarea de interpretar este ente con respecto a su ser. La ontología precisa para ello del desarrollo genuino de la

situación hermenéutica partiendo del tema mismo. El revelamiento y la interpretación de los caracteres ontológicos del Dasein tienen que colocar al Dasein como tal en el haber-previo, tienen que interrogar al Dasein así establecido con respecto a su ser y deben concebir de una manera conceptualmente adecuada los caracteres ontológicos que esta situación pone a la vista[(35)]. ¿Satisface la interpretación tradicional del ser del hombre, que después de todo es el tema de fondo de la filosofía, esta tarea fundamental? ¿Se han comprendido e incluso aprehendido en general las exigencias fundamentales y las condiciones de una investigación a la que le corresponde el desarrollo [[de la mencionada ontología del Dasein]]? La antropología moderna, con excepción de modificaciones aisladas, se puede descomponer en tres partes: 1) en esta antropología sigue vigente la antigua definición del hombre (*animale rationale*): un ser vivo dotado de razón. 2) Esta definición, que antaño se fundó en un genuino dato fenoménico[(36)] y que se toma como un sólido principio, se convierte en el fundamento para la autointerpretación cristiana del Dasein, en el marco de la cual se fragua la idea de persona que desde entonces sigue influyendo a través de Kant hasta el presente. El pasaje del Génesis I, 26: καὶ ποιήσωμεν ἄνθροπον κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ’ ὁμοίωσιν [[«hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza»]] ofrece el hilo conductor seguido por la antropología teológica.

La interpretación del hombre depende de la idea de Dios que maneja la antropología teológica. Pero, al mismo tiempo, la fe considera que el hombre está caído en su «condición» presente. El estar-caído, empero, representa un modo de ser que no puede proceder de Dios. El hombre, pues, ha sido creado «bueno» por Dios, pero de tal manera que tiene la posibilidad de caer por sí mismo. A su vez, esta concepción del *status corruptionis* se funda en la experiencia individual más o menos originaria del ser-pecador, y esta experiencia, por su parte, radica en la originariedad o no originariedad de la relación que se tiene con Dios. En la idea filosófica secularizada del ser persona se neutraliza la relación con Dios en favor de la conciencia normativa y valorativa. 3) Si se quiere someter la totalidad del hombre, que «consiste» en cuerpo, alma y espíritu, a una consideración particular, esta última se basa

en el terreno que proporciona un análisis de los hechos de conciencia (*cogitationes*), a partir de los cuales se puede penetrar tanto en la corporeidad como en los actos personales y en las vivencias[(37)]. La pregunta de si en semejante análisis de las vivencias se mantiene firme o se abandona el primado de la evidencia de la percepción interna frente a la percepción externa, la pregunta de si este análisis tematiza predominantemente los «comportamientos» cognoscitivos o las vivencias emocionales, la pregunta de si la teoría de la conciencia se ha de comprender al mismo tiempo en sentido idealista o en términos de un personalismo «realista», todas estas preguntas son secundarias. La cuestión realmente decisiva es *si en general se plantea la pregunta por el ser de este ente de una manera fundamental o no*. Y en el caso de que no se plantee tal pregunta, habrá que comprender dónde radica esta omisión. La actitud *metódica* fundamental de la antropología moderna se remonta a Descartes. Desde su posición hay que ver por qué precisamente aquí y en todos los posteriores análisis de la conciencia se omite la pregunta del ser[4].

En un primer momento se podría pensar que la proposición fundamental «*cogito, sum*» encierra una interpretación del ser del *ego*. ¿Cuál es el sentido del ser en la afirmación «*sum*»? ¿Acaso se pregunta en general por este sentido del ser? No. *Aquí no se plantea la pregunta por el ser*. ¿Por qué motivo? Porque esta pregunta *no se puede formular* dentro del modo de acceder a la *res cogitans* establecido por Descartes. Esta afirmación resulta comprensible partiendo del modo en que «la conciencia» se convierte en el tema prioritario. Descartes busca una *cognitio certa et evidens* en el campo de la ciencia filosófica fundamental. Descartes toma de la matemática el ideal de semejante *scientia*, es decir, Descartes busca un *fundamentum absolutum et simplex* para la *prima philosophia*. Este *fundamentum* tiene que darse en un *intuitus (experientia)* en el que se basan todas las restantes *deductio*. En esta tarea de fundamentación, la tendencia cognoscitiva de Descartes está guiada por la preocupación que muestra por la certeza y por la vinculabilidad universal. Conocer es *iudicare*[(38)]; el *iudicium* mismo es un *actus volendi*; pero *voluntas* significa: *propensio in bonum*. El *bonum* del *iudicare* (del conocer) es el *verum*. Pero «verdadero» es aquello que satisface la *regula generalis*: es decir, aquello que es aprehendido en

el sentido de una *clara et distincta perceptio*[(39)]. El *verum* de una semejante *perceptio* es, por tanto, un *ens certum*. Hay que encontrar, pues, un *ens certum et inconcussum* como *fundamentum absolutum*; éste es el significado de la autointerpretación del conocer que se coloca bajo la *regula generalis*. Lo que no puede satisfacer esta *regula*, esto es, todo aquello que es *obscurum* y *relativum*, es un *cavendum* para la *assensio* y sucumbe a la *eversio*. En última instancia, a través de su tratamiento de la duda, Descartes llega así a la situación final en la que ya no le queda nada que satisfaga la regla. *Manebo obstinate defixus*. — Descartes persevera en la tendencia a buscar el *certum* predeterminado. En esta situación final el *dubitare* se encuentra a sí mismo. Resulta por tanto: *dubitare est*. Pero el *dubitare* implica un *me dubitare*; el *me dubitare est aliquid: res cogitans est: sum*. Se ha encontrado así un *certum*. El *certum* no es el *dubitare* y mucho menos el *me esse*, sino el *«me dubitare» est me «esse»*. El *certum* es una *propositio*, una validez proposicional[5]. Lo decisivo en la reflexión cartesiana es el cambio[(40)] del *ens verum* al *ens certum*. Esto significa que Descartes no quiere abrir un determinado ente, la conciencia, con respecto a su ser y determinar categorialmente este ser. Él busca exclusivamente un fundamento de la certeza[(41)]. El hecho de que el requisito establecido a priori de un semejante fundamento satisfaga una *veritas*, en cuyo contenido se afirma algo[(42)] sobre la *res cogitans*, resulta secundario desde el punto de vista ontológico. El *ego* está fuera del horizonte de una problemática ontológica. Al contrario: el ser de la *res cogitans* (de la conciencia) se comprende en el sentido de la ontología medieval. Y sólo sobre esta base es posible el cambio anteriormente mencionado [[del *ens verum* al *ens certum*]]. De una manera explícita o no, el sentido del *ens* es el del *ens creatum*. La *clara et distincta perceptio* se halla en la *res cogitans*. Ésta es un criterio «verdadero», porque la *res cogitans* es un *ens*, es decir, un *ens creatum a Deo*. Aquí vale el principio escolástico: *omne ens est verum*, y precisamente *qua ens creatum a Deo* (en la medida en que el *ens* no es él mismo *Deus)*. El hecho de que en el sentido ontológico del *verum* y del *certum* esté implícito el del *ens creatum* se muestra en la determinación de la oposición con respecto al *verum*. El *error* o el *falsum* es *usus non rectus, deficiens a determinatione in bonum = a libertate = a natura humana = a natura creata*. El *falsum* significa:

non esse ens creatum[6].

«Ser» significa aquí ser-producido, y siguiendo el hilo conductor de este sentido del ser se determina también el ser de Dios (de lo no-producido[7]). Pero este concepto de ser es el de la ontología griega. Sólo que, por decirlo así, ha sido arrancado de sus raíces griegas y ha quedado suspendido en el aire, es decir, se ha convertido en un concepto «obvio». Sin embargo, para los griegos «ser» significa: disponibilidad, presencia. Todavía en Aristóteles la palabra οὐσία conserva tanto el significado terminológico como el sentido originariamente más concreto de patrimonio, posesión, hogar —propiedad[8], παρουσία, «presente» únicamente refuerza el sentido ontológico primario de οὐσία.

Sólo con la elaboración de este sentido del ser se hacen comprensibles los distinciones ontológicas realizadas por Aristóteles, quien establece los auténticos fundamentos de la ontología griega prefigurados por Parménides. Y si acaso el hecho de que no volvamos a alcanzar nunca más las posibilidades que ofrece la investigación ontológica realizada por Platón y Aristóteles —quienes quieren la misma cosa— nos obliga a ver que aquí los conceptos se toman de las cosas mismas, entonces habrá que mostrar la situación hermenéutica de la que arranca su interpretación del ser. Pero en la medida en que el interpretar mismo es un modo del Dasein, la mencionada situación hermenéutica se determina a partir del estar=en=el=mundo. El Dasein está inicialmente absorbido por los quehaceres cotidianos del mundo circundante. En el discurrir interpretativo sobre este mundo circundante está ya vivo un sentido más o menos explícito del ser del mundo. La absorción de la ocupación se explicó anteriormente como un presentar que está a la espera. El estar-en del Dasein es un ocuparse que en el presente deja comparecer el mundo. El mundo del trato se interpreta como *presencia*. Por tanto, lo que está siempre presente, es decir, lo que comparece constantemente, es la presencia auténtica —es el ente sin más— es el cielo[(43)]. Pero en la medida en que el Dasein interpreta su propio estar-en a partir de aquello de lo que se ocupa, de aquello con lo que se demora, el sentido del ser que guía la interpretación del Dasein mismo también se obtiene de ahí. El trato con el mundo la descubre. El sumo modo de ser del Dasein humano es, por tanto,

aquel que deja comparecer el ente propio en su des-ocultamiento, en su des-encubrimiento (ἀ-λήθεια). El ἀληθεύειν, que deja estar presente al ente mismo puramente a partir de sí mismo, es el θεωρεῖν, el estar=en=el=mundo del βίος θεωρητικός; la existencia del investigador se determina, por consiguiente, como διαγωγή —como el puro permanecer presentante en algo—.

Así, pues, el sentido del ser se ha obtenido del ente entendido como *mundo circundante de la ocupación más inmediata*[(44)]. El hecho de que el mundo que así comparece sea también «naturaleza» no cambia el sentido originario de este concepto de ser. Por consiguiente, el sentido del ser se interpreta *a partir del tiempo*. El presentar, que en la ontología griega prefigura el modo de acceso al ente (mundo), *se* expresa en términos *temporales* como un nombrar del ente que así comparece. La ontología del mundo es ella misma siempre un modo de ser (un modo de tratar) del Dasein con el mundo en el que éste está. Mientras la ontología permanezca así, quedará determinada con respecto a las posibilidades de descubrir y abrir interpretativamente el mundo a partir del ser del Dasein, el cual se manifestó como ser-temporal.

Pero en la medida en que el tiempo mismo es, éste se interpreta siguiendo el hilo conductor del concepto de ser dominante. Para Aristóteles, quien interpretó por primera vez el tiempo, «ser» significa «presencia» (presente). A la luz de este concepto de ser, el futuro es el *no*=ser=*todavía*, mientras que el pasado es el *no*=ser=*más*. La correspondiente interpretación del fenómeno del tiempo se convierte así en el elemento discriminante que revela el sentido del ser de la correspondiente ontología.

En la explicación ontológica del Dasein que hemos ofrecido arriba, la caída se mostró como un carácter fundamental del estar-en. Cada interpretación en cuanto modo de ser del Dasein está determinada por este carácter de ser. Lo que una vez fue concebido y apropiado de manera originaria cae en la comprensibilidad media. Se convierte en un resultado que pervive en proposiciones firmes y en conceptos consolidados. Este ser-histórico del Dasein que cae se muestra en su más propia historia de la interpretación[(45)]. El concepto griego de ser se ha convertido en algo obvio. Esto queda claro en los fundamentos ontológicos de la reflexión cartesiana. El ser de la *res cogitans* (de la conciencia) significa «estar ahí presente».

El significado de «ser» en la afirmación «sum» menta el ser del mundo. Y en la medida en que la actitud metódica fundamental de la antropología y de la psicología, entendidas como análisis de la conciencia, se deja guiar por Descartes y por la ontología medieval, la pregunta por el ser del Dasein humano persiste en la fundamental omisión de obtener el sentido directriz del ser a partir de la «cosa misma», del Dasein.

Ahora bien, si se trata de investigar el Dasein en términos ontológicos, para semejante interpretación la situación hermenéutica no puede estar entonces determinada por *el concepto de ser* que se obtiene del *mundo*. Antes bien, el ser del Dasein tiene que colocarse en el haber-previo de tal manera que también se haga comprensible el modo de ser más inmediato (es decir, el presentar que pone al descubierto el carácter ontológico del mundo) como una posibilidad de ser del Dasein. Pero esto sólo puede suceder si el Dasein se interpreta en su plena constitución ontológica como temporalidad.

Sin embargo, con el dominio ejercido por la ontología griega en la historia de nuestro propio Dasein y en la historia de sus interpretaciones (véase la lógica de Hegel) queda encubierto el acceso ontológico al Dasein. Poner al descubierto al Dasein significa despojarlo de esa ontología griega que ha devenido obvia y cuyo dominio apenas resulta visible, así como desmantelar las tendencias de investigación dominadas enteramente por esa misma ontología, de tal manera que se haga patente el verdadero fundamento del Dasein. Entendida como destrucción fenomenológica, la ontología del Dasein tiene que colocarse en la posibilidad de decidir sobre la respectiva proveniencia y adecuación de las categorías transmitidas. De este modo, la explicación positiva del fenómeno gana en seguridad y continuidad. La destrucción fenomenológica de la ontología y de la lógica es crítica del presente, pero no crítica de la ontología griega. Mejor dicho, la ontología griega se manifiesta precisamente en sus tendencias positivas y llega a ser apropiada de manera correcta como ontología del mundo en el que está cada Dasein. En cuanto pasado, esta ontología queda libre en sus potencias históricas para un presente que está dispuesto[(46)] a comprenderse a sí mismo. La ontología del Dasein es conocimiento historiográfico, porque el Dasein tiene la constitución fundamental

de la historicidad y por medio de ésta es determinado en sus respectivas posibilidades de interpretación.

NOTA DEL EDITOR (libro impreso)

El presente volumen 64 de las *Obras completas*, con el que empieza la sección III, contiene el *tratado* hasta ahora inédito de *El concepto de tiempo*, que se remonta al año 1924, y la *conferencia* homónima que, sobre la base del mencionado tratado, Heidegger impartió el 25 de julio de 1924 ante la Marburger Theologenschaft. Con ocasión del centenario del nacimiento de Heidegger, Hartmut Tietjen preparó la publicación de dicha conferencia en 1989 para la editorial Max Niemeyer[1]. El texto de la conferencia se reedita sin modificaciones en el presente volumen 64 a continuación del tratado. En la nota 1 de la sección III del tratado, intitulada «Dasein y temporalidad», Heidegger remite a la conferencia de Marburgo y cita sus frases introductorias.

La edición del tratado *El concepto de tiempo* se basa en la transcripción manuscrita elaborada por Elfride Heidegger justo después de concluirse la redacción del texto. Del manuscrito (texto original) de Heidegger sólo se conserva en las obras póstumas el negativo fotográfico de la sección III, «Dasein y temporalidad». En el legado de Hannah Arendt se encuentra una copia mecanografiada de esta misma sección. Una comparación entre el negativo fotográfico y el correspondiente texto de la transcripción manuscrita muestra que Heidegger introdujo en esta última algunas pequeñas abreviaciones. La transcripción manuscrita se realizó en páginas lineadas de formato folio. Cada página tiene a la derecha un margen de 3,5 cm trazado con lápiz para notas marginales, ampliaciones o correcciones del texto. La transcripción numera las páginas de 1 a 76; entre la página 51 y 52 se encuentra la página 51a; el apartado de notas que está separado del cuerpo del texto consta de las páginas 1-4, 4a-4c, 5-7. El texto de la transcripción fue ligeramente reelaborado por Heidegger mismo. A esta reelaboración pertenecen también algunas tachaduras.

Las 194 *notas marginales*, que presumiblemente proceden del período comprendido entre 1924 y 1926, mientras Heidegger trabajaba en la elaboración de *Ser y tiempo*, figuran por lo general en el margen derecho de la página, aunque ocasionalmente también se insertan entre las líneas del cuerpo del texto.

En el margen derecho de la parte superior de la página 5 Heidegger anota: «Las páginas 5-10 pasadas al § 77 de *Ser y tiempo*». Heidegger extrajo la mitad inferior de la página 5, las páginas 6-9 y la mitad superior de la página 10 de la transcripción y las incorporó al § 77 del manuscrito de *Ser y tiempo*. En la edición separada de *Ser y tiempo* se trata de las páginas 399-403, en el volumen 2 de las *Obras completas* son las páginas 527-532[2]. Esto significa que los apartados 1-5 y los dos últimos apartados 13 y 14 se redactaron en el curso de la elaboración de *Ser y tiempo*, mientras que la parte central (a saber, los apartados 6-12) se tomaron sin modificaciones del tratado de 1924.

Después de tomar la decisión de publicar una edición completa de todos sus escritos en septiembre de 1973, Heidegger encargó a su entonces asistente privado, y actualmente editor del presente volumen, que realizara una primera copia mecanografiada de la transcripción manuscrita. El editor elaboró la edición del texto a partir de la copia mecanografiada y de la transcripción manuscrita. En los pocos casos en los que se suponía la existencia de algún error en la transcripción manuscrita de la sección III, esta suposición se pudo verificar con el negativo fotográfico. En la elaboración del ejemplar para la publicación se conservó la ortografía de la transcripción manuscrita. En cambio, la ortografía de las citas de la *Correspondencia* [entre el conde Yorck y Dilthey] se adaptó a la del original. Ocasionales errores ortográficos se corrigieron tácitamente, y se añadieron algunos signos de puntuación que faltaban en la copia original. Todos los subrayados del texto se reproducen en la presente edición por medio de cursivas.

Las notas a pie de página consignadas con números arábigos son las notas redactadas por el propio Heidegger para la publicación del tratado entonces prevista; estas notas contienen indicaciones bibliográficas y observaciones sobre el contenido que ahora se toman sin cambios de la transcripción manuscrita. Al igual que en *Ser y tiempo*, las referencias bibliográficas ofrecidas en el tratado no

son completas, aunque resultan comprensibles para el lector.

Las 194 *notas marginales* —escritas en la mayoría de los casos con un lápiz fino, pero esporádicamente también con una afilada pluma de tinta y en pocas ocasiones con un grueso lápiz de color— se numeran en las diferentes secciones con números arábigos, que a diferencia de los números de las notas a pie de página se colocan entre paréntesis. La extensa nota marginal (1) de la sección IV se encuentra en la parte posterior de la página 63 de la transcripción manuscrita. También las notas marginales respetan la escritura y los signos de puntuación que Heidegger utilizó en su momento y se reproducen sin alteraciones como notas a pie de página; por otro lado, sólo se complementaron las abreviaturas inusuales.

Del texto publicado en 1989 de la conferencia «El concepto de tiempo», de 1924, existen dos transcripciones diferentes que coinciden ampliamente en su contenido y cuyos autores se desconocen. El manuscrito de la conferencia ya no está en el legado póstumo. Sólo la introducción de la conferencia se conserva en su versión manuscrita gracias a la nota 1 de la sección III del tratado. Si se compara el texto de la introducción citado por Heidegger con el correspondiente texto de las dos transcripciones se aprecian algunas leves variantes, que probablemente se remontan al hecho de que las transcripciones se realizaron a partir de la conferencia oral. Sobre la relación entre el contenido de la conferencia y del tratado se dice algo en el *Epílogo* de la edición de la conferencia en las páginas 29-32 (trad. cast. cit., pp. 63-65).

El motivo que dio pie al tratado *El concepto de tiempo* fue la publicación de la correspondencia entre Wilhelm Dilthey y el conde Paul Yorck von Wartenburg (1923), tal como Heidegger mismo señala al inicio de su tratado. La revista *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, fundada y editada por Paul Kluckhohn y Erich Rothacker, era el lugar previsto para la publicación del tratado en 1925. Sobre las causas que dieron origen al tratado, sobre el proyecto de su publicación y sobre las razones que llevaron finalmente a Heidegger a retirar el manuscrito que ya había enviado a la redacción nos informan las cartas que Heidegger envió a Erich Rothacker entre diciembre de 1923 y noviembre de 1924[3], de las que aquí sólo se reproducen los pasajes más relevantes. En la carta remitida desde Marburgo el 15 de diciembre

de 1923, Heidegger escribe a Rothacker: «Tengo entendido que la publicación de las cartas de Dilthey es realmente inminente. Si usted lo considera oportuno, a propósito de la publicación me gustaría pronunciarme en su revista con más detalle sobre el trabajo de Dilthey. Soy de la opinión de que la actual moda en torno a la obra de Dilthey no tiene en cuenta los elementos realmente decisivos de su trabajo. En el caso de que usted no haya ya asignado a alguien el ejemplar en su revista, le pido que me lo haga llegar para el fin que le he comentado» (p. 200). A continuación Heidegger dice en la carta del 4 de enero de 1924: «Le agradezco el envío de la *Correspondencia Dilthey-Yorck*. Recibí el ejemplar el día de Navidad y lo leí de una tirada. Las cosas son demasiado importantes para conformarse con una breve reseña. Cuando le pedí el ejemplar ya estaba decidido a aprovechar la ocasión para pronunciarme con mayor profundidad sobre el trabajo de Dilthey» (p. 202). En un pasaje posterior de la misma carta Heidegger expresa su opinión sobre el contenido de la *Correspondencia*: «Lo que realmente me ha sorprendido es la superioridad que muestra el conde Yorck en todas las cuestiones filosóficas fundamentales; en cuanto a su instinto filosófico, estaba medio siglo por delante de su tiempo. La dirección en que Yorck empuja visiblemente a Dilthey es la misma que yo puse de manifiesto en mis exposiciones de Dilthey durante las clases que dediqué a su pensamiento, pero advirtiendo que Dilthey nunca llegó a tanto. No obstante, Yorck también carece de las posibilidades conceptuales y de los medios para alcanzarla. Observaciones como "filosofar es pensar históricamente" son instintivamente ciertas, pero precisan de la correcta transparencia —y aquí es donde empiezan las dificultades» (p. 203). En la carta del 21 de septiembre de 1924 Heidegger comunica a Rothacker: «Usted recibirá mi tratado seguramente a finales de octubre. Título: *El concepto de tiempo* (*Nota sobre la* Correspondencia Dilthey-Yorck), de la cual he seleccionado la pregunta central de la "historicidad", intentando hacerla comprensible por medio de una investigación concreta. Esta investigación puede tener sólo un carácter histórico-sistemático. El ensayo ocupa aproximadamente cuatro folios. Con esto deseo, al mismo tiempo, procurarme el terreno para un tratado sobre la ontología y la antropología medievales, que usted seguramente recibirá» (p. 207). El 2 de noviembre de 1924

Heidegger le anuncia a Rothacker: «Mañana (3 de noviembre) le remitiré el manuscrito por correo certificado. El retraso se debe a que tuve que acortar la sección IV» (p. 212). En una carta a Karl Löwith del 6 de noviembre de 1924 Heidegger escribe: «Si el ensayo se publica en enero, recibirá usted una copia. Por desgracia me he visto obligado a dejar de lado aspectos importantes, sobre todo la cuestión de la “indicación formal”, la cual resulta indispensable para una comprensión final; he trabajado en ella con intensidad» (p. 214). A la petición de Rothacker de acortar el tratado de cara a la publicación, Heidegger responde el 18 de noviembre de 1924: «No me queda claro de qué modo debo *acortar*. Ya he eliminado de la última sección la parte central de la convincente interpretación de Descartes y todas las citas de apoyo —algunas palabras desaparecerán durante la revisión, pero asimismo será necesario añadir otras. Si no dispongo plenamente de la posibilidad de publicar el ensayo tal como quede al final de la corrección, me veré obligado a retirarlo» (p. 218). Al final de esta carta se dice: «Si usted, por respeto muy comprensible hacia Kluckhohn, no me puede asegurar que durante la *corrección* podré disponer, dentro de ciertos límites, de 2 a 3 páginas, entonces renunciaré a publicar mi ensayo a todo trance» (p. 218). En una carta a Karl Löwith del 17 de diciembre de 1924 se dice: «Mi “tiempo” era demasiado grande para Rothacker (5 folios); la recesión aparecerá algo ampliada en el *Jahrbuch*. La impresión empieza a finales de enero» (p. 220). Pero en el lugar de la publicación aquí anunciada, en abril de 1927 apareció *Ser* y *tiempo* en el volumen VIII del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, cuyos trabajos para la imprenta habían empezado en abril de 1926.

En la primera frase del tratado Heidegger habla de «una comunicación provisional de la siguiente investigación sobre el tiempo». La expresión «comunicación provisional» alude a la obra capital *Ser y tiempo*, que en aquel momento estaba en fase de desarrollo y con la que el tratado se halla estrechamente ligado. Mientras que la sección I, titulada «La problemática de Dilthey y la tendencia fundamental de Yorck», se dedica a analizar la correspondencia misma, la sección II, «Los caracteres ontológicos originarios del Dasein», se corresponde con la sección primera de *Ser y tiempo*, «El análisis preparatorio fundamental del Dasein». La

sección III, «Dasein y temporalidad», ya tiene el mismo título que la sección segunda de *Ser y tiempo*. Dado que el tratado arranca de la correspondencia entre Dilthey y Yorck, en la que la historicidad ocupa el centro, la última sección IV del tratado lleva el título de «Temporalidad e historicidad», título que coincide con el del capítulo cinco de la sección segunda de *Ser y tiempo*. El tratado de *El concepto de tiempo* contiene, pues, los elementos fundamentales de *Ser y tiempo* y, en cuanto tal, incluye también la temática de la sección tercera de *Ser y tiempo*, ya que en las últimas páginas de la abreviada sección IV del tratado se expone la interpretación del sentido de ser a partir del tiempo. Y, finalmente, también se menciona explícitamente la destrucción fenomenológica de la historia de la ontología, es decir, la problemática de la segunda parte de *Ser y tiempo*. Por todo ello se puede afirmar con todo derecho que el tratado *El concepto de tiempo* del año 1924 constituye el texto embrionario de *Ser y tiempo*.

Quiero agradecer al administrador de las *Obras completas*, el Dr. Hermann Heidegger, así como al Dr. Hartmut Tietjen por la colación de la copia de la imprenta con la copia manuscrita. Asimismo, vaya mi agradecimiento a los profesores Walter Biemel y Guy van Kerckhoven por el desciframiento de las notas marginales en estenografía Gabelsberger. Por la mejora de las fotocopias, especialmente de las notas marginales escritas con lápiz en la transcripción manuscrita y particularmente difíciles de descifrar, quiero expresar mi gratitud al Dr. Ulrich von Bülow del *Deutsches Literaturarchiv* de Marbach. Al Dr. Michael Becht le agradezco sinceramente la ayuda ofrecida a la hora de buscar los títulos de las referencias bibliográficas en las revistas de la Biblioteca de la Universidad de Friburgo. Por último, mi reconocimiento sincero al Dr. Peter von Ruckteschell y al Dr. Hartmut Tietjen por la tarea común de corrección.

Friburgo en Brisgovia, junio 2004.
F.-W. VON HERRMANN



MARTIN HEIDEGGER, (Messkirch, 1889 - Friburgo de Brisgovia, 1976) es una de las figuras clave de la filosofía contemporánea. Estudió con Husserl y fue profesor de filosofía en las universidades de Marburgo y Friburgo. En esta última ejerció como rector entre 1933 y 1934. Su obra filosófica gira en torno al concepto del Ser, empezando por una hermenéutica de la existencia y pasando por la dilucidación de la noción griega de la verdad.

Notas «El concepto de tiempo»

[1] *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg* (1877-1897), (*Philosophie und Geisteswissenschaften*, editado por E. Rothacker, vol. 1), M. Niemeyer, Halle (Saale), 1923. < <

[*] Para la explicación de las notas cuyas llamadas aparecen entre paréntesis véase la «Nota del editor», *(N. del T.)* <<

[(1)] Esto implica la pregunta

qué ente es propiamente como historia —

lo que nos lleva a responder esta cuestión pasando

del ser de la historicidad

a lo que primariamente está implicada en ella

– esto es, la temporalidad; qué ente «es» propiamente temporal — en el sentido de ser

él mismo el tiempo —

este ente que también es propiamente histórico <<

[2] κατηγοεῖν es una determinada forma de λέγειν, precisamente la forma más sobresaliente, y significa: acusar públicamente, esto es, decirle a alguien en la cara que él ha sido el que… Lo que en un sentido propio se le puede decir al ente en la cara es su *ser*. Una «categoría», pues, es lo que pone de relieve y custodia este ser del ente. < <

[(2)] liberarlo de todo tipo de prejuicios y conceptos que lo encubren <<

[3] Un pasaje de la correspondencia, donde se dice: «Aún resta un tratado sobre la percepción interna y el tiempo, entonces casi se habrá completado el segundo volumen» (p. 107), permite mostrar que Dilthey planeó tratar el fenómeno del tiempo; el volumen póstumo de las *Gesammelte Schriften* mostrará si realmente existen tales investigaciones. <<

[4] La desinteresada tarea de edición de las *Gesammelte Schriften* de Dilthey realizada bajo la dirección de G. Misch todavía no puede ser valorada en toda su extensión. Sólo ahora los diferentes tratados de Dilthey empiezan a resultar académicamente fecundos para la formación científica de las jóvenes generaciones que estudian filosofía y ciencias históricas del espíritu. < <

[(3)] resulta discutible si él [[Yorck]][*] está primariamente a la cabeza [[de esta batalla]]

[*] En la presente edición, los corchetes simples señalan los comentarios del editor y los corchetes dobles las acotaciones y los añadidos del traductor. *(N. del T.)* < <

Notas Capítulo I

[(4)] o el sentido del conocimiento / del estudio < <

[5] En su «Estudio preliminar» al vol. V, t. 1 (1924, pp. VII-CXVII) de las Gesammelte Schriften de Dilthey, G. Misch ofrece, por primera vez, una historia de la evolución de Dilthey que, utilizando «anotaciones de diario» y «esbozos», se mueve precisamente en la órbita de las cartas de Yorck. <<

[6] W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. I: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, prólogo, p. XVII. < <

[7] *Ibid.*, p. XVI. <<

[8] *Ibid*., p. XVIII. <<

[9] W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. V, t. 1, pp. 139ss. <<

Notas Capítulo II

[1] El método de la investigación es fenomenológico. La fenomenología irrumpe por primera vez con las *Logische Untersuchungen* (1900-1901) de Husserl. Esta «definición» quiere aludir al hecho de que la fenomenología sólo se puede comprender ejercitándose en el estudio de este libro fundamental. La fenomenología no es, sin embargo, una «técnica», sino que más bien requiere un tipo de investigación determinado en cada caso por las cosas mismas. El autor ha comprendido este hecho no tanto por el estudio de este libro como por la eficaz dirección personal de Husserl mismo, quien familiarizó al autor durante sus años de actividad docente en Friburgo con los más diversos campos de estudio de la investigación fenomenológica a través de una variada enseñanza y un acceso plenamente libre a investigaciones inéditas.

El pesado estilo de las formulaciones contenidas en el siguiente tratado responde en parte al tipo de investigación. Una cosa es hablar sobre el ente de manera narrativa y otra cosa aprehender el ente en su ser. En muchas ocasiones no sólo faltan las palabras, sino sobre todo la gramática. El lenguaje tiende primariamente a nombrar y expresar el ente, no a esclarecer su ser.[(1)]

[(1)] Platón Aristóteles < <

[2] Plotino, *Enneades* III, libro 7. Sobre la teoría del tiempo en la filosofía antigua, véase además: Simplicius, *Corollarium de tempore*, en: *Commentaria in Aristotelem graeca* (edición a cargo de H. Diels), vol. IX, 1882, pp. 773,8-800,25. <<

[*] Aristóteles, *Physica* (edición a cargo de C. Prantl), Leipzig, 1879. Aquí ofrecemos la traducción castellana de Guillermo de Echandía: Aristóteles, *Física*, Gredos, Madrid, 1995, p. 269. (N. del T.) <<

[*] Agustín, *Confessionum libri XI* (edición a cargo de J.-P. Migne), París, 1841, t. I, pp. 659-868. Heidegger cita la edición de Migne, *Patrologiae cursus completus*, Series Latina, a cargo de J.-P. Migne, t. XXXII, pp. 823ss. Aquí ofrecemos la traducción castellana de Ángel Custodio: Agustín, *Confesiones (Obras de Agustín),* Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1968, p. 496. (N. del T.) < <

[3] En un anterior ensayo del autor —titulado «Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft» y publicado en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, vol. 161 (1916), pp. 173ss (lección de habilitación docente de 1915)— no se tomó en consideración la reseña crítica de M. Frischeisen-Köhler sobre las recientes teorías del tiempo. Véase *Jahrbücher der Philosophie* I (1913), pp. 129ss. Mientras tanto han aparecido: G. Simmel, *Das Problem der historischen Zeit* [[Reuther & Reichard]], Berlín, 1916 (ensayos filosóficos publicados por la *Kantgesellschaft*, nº 12) y O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* [[Braumüller, Viena-Leipzig, 1918]], vol. I, cap. 2. Spengler retoma la teoría del tiempo de Bergson, que divide *temps* y *durée* de manera formal y dialéctica en referencia a las categorías de cantidad y de cualidad. <<

[(2)] terminológicamente Dasein — co-estar(*ahí*) — mundo circundante — mundo — mundo natural

/ ente que está *ahí* con

que está en | (hacer — cuidar de:

¿mundo coexistente?

el mundo

¡el estar-el-uno-con-el-otro! < <

[(3)] lo *circun-dante*

«lugar»

lejanía — cercanía

direcciones

capacidad de dirigir la atención

(modificaciones en la ocupación)

todavía sin presentación y sin presencia

aunque también deba diferenciarse —

el mundo circundante — como aquello que comparece en el tiempo

y está abierto en él

[[como se muestra]] en la sección II

a partir de aquí, en la sección III, mundo

histórico y el

«acontecer» — (movimiento) < <

[4] Véanse las observaciones de M. Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle* [[M. Niemeyer, Halle (Saale)]], 1913, apéndice, pp. 118ss. < <

[5] Véase abajo pp. 62s. < <

[6] El hecho de que la interpretación precientífica del Dasein realizada por los griegos situara el ser del hombre en el poder-hablar: ἄνθρωπος = ζῷον λόγον ἔχον nace de la experiencia de la existencia humana cotidiana, especialmente de la existencia griega. El posterior *animale rationale* = ser viviente racional encubre precisamente el hecho originario de esa experiencia. Y el hecho de que para los griegos el lenguaje deba considerarse desde el punto de vista de una gramática determinada por la lógica se funda, a su vez, en un determinado modo de su discursivo estar-en-el-mundo. < <

[7] Sobre «en» y «en medio de», véase Jacob Grimm, *Kleinere Schriften* [[edición a cargo de K. Müllenhof y E. Ippel, Dümmler, Berlín]], vol. VII, 1884, pp. 247ss. Según Grimm, «in» procede de *innan* = habitar, *habitare*; ann = estoy habituado, estoy acostumbrado; el lat. *colo* = *habito* y *diligo*. Del mismo modo subsiste un vínculo entre *bin* [[«estoy»]] y *bei* [[«en medio de»]]: yo estoy = yo habito. <<

[8] Sobre la *curiositas* como *cupiditas experiendi (concupiscentia oculorum)* y sobre el primado del ver, véase Agustín: «Ad oculos enim proprie videre pertinet. Utimur autem hoc verbo etiam in caeteris sensibus, cum eos ad cognoscendum intendimus. Neque enim dicimus, Audi quid rutilet; aut, Olfac quam niteat; aut, Gusta quam splendeat; aut, Palpa quam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia. Dicimus autem non solum, Vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt; sed etiam, Vide quid sonet; vide quid oleat; vide quid sapiat, vide quam durum sit. Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia, sicut dictum est, oculorum vocatur; quia videndi officium in quo primatum oculi tenent, etiam caeteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant» (*Confessiones* X, cap. 35, op. cit., pp. 802ss). [[«A los ojos, en efecto, pertenece propiamente el ver; pero también usamos de esta palabra en los demás sentidos cuando los aplicamos al conocer. Porque no decimos: “Oye cómo brilla”, o “huele cómo luce”, o “gusta cómo resplandece”, o “palpa cómo relumbra”, sino que todas estas cosas se dicen ver. En efecto, nosotros no sólo decimos: “mira cómo luce” —lo cual pertenece sólo a los ojos—, sino también “mira cómo suena”, “mira cómo huele”, “mira cómo sabe”, “mira qué duro es”. Por eso lo que se experimenta en general por los sentidos es llamado, como queda dicho, concupiscencia de los ojos, porque todos los demás sentidos usurpan por semejanza el oficio de ver, que es primario de los ojos, cuando tratan de conocer algo» (trad. cast. cit., p. 439).]] < <

[9] Sobre el concepto de angustia, véase Kierkegaard, *Gesammelte Werke* [[edición a cargo de H. Gottsched y Chr. Schrempf]], Diederichs [[Jena, 1912]], vol. V y, además, Lutero, *Enarrationes in genesin*, cap. III [[en: *Martin Lutheri Exegetica Opera Latina*, edición a cargo de Chr. Elsperger, Carl Heyder]], Erlangen [[1829]], t. I, pp. 177ss. < <

[10] El autor ha ido tomando conciencia del cuidado como rasgo ontológico del Dasein en el transcurso de sus investigaciones sobre los fundamentos ontológicos de la antropología agustiniana. Entretanto, gracias a las investigaciones de K. Burdach [véase esta revista (*Deutsche Vierteljahresschrift für Literatur und Geistesgeschichte*), vol. I, 1923, pp. 1ss (*Faust und die Sorge*)], ha quedado clara la importancia de este fenómeno en el marco de la historia de la interpretación del Dasein. La autointepretación del Dasein topa ya bien pronto con este fenómeno (*ibid.*, pp. 41ss).[(4)]

[(4)] ¡citar a Higinio! < <

Notas Capítulo III

[1] Algunas partes de la siguiente sección se presentaron en una conferencia mantenida ante la Marburger Theologenschaft en julio de 1924. La conferencia empezaba así: «Las siguientes reflexiones tratan del tiempo. Ustedes se preguntarán: ¿qué es el tiempo? Si el tiempo encuentra su sentido en la eternidad, entonces habrá que comprenderlo a partir de ésta. Con ello queda trazado el punto de partida y el camino a seguir a la hora de plantear una investigación sobre el tiempo: de la eternidad al tiempo. Plantear el problema de este modo es correcto en el supuesto de que conozcamos y comprendamos adecuadamente la eternidad. Ahora bien, si la eternidad debe significar algo distinto al vacío perpetuarse (ἀεί), si Dios fuera la eternidad, entonces el modo de considerar el tiempo inicialmente propuesto tiene que permanecer en un estado de perplejidad hasta que no conozca a Dios. Y si el acceso a Dios pasa por la fe y la relación con la eternidad no es otra cosa que esa fe, entonces la filosofía no podrá nunca poseer la eternidad[(5)] y, por consiguiente, nunca podrá hacer un uso metodológico de ella como posible perspectiva para discutir sobre el tiempo. Planteando el problema de este modo resulta que el verdadero experto en cuestiones del tiempo es el teólogo. En primer lugar, la teología trata de la existencia humana en su ser ante Dios, es decir, del ser en el tiempo en su ser con respecto a la eternidad. En segundo lugar, la fe cristiana guarda una relación con algo que aconteció en el tiempo e, incluso, con una época de la que se dice que "era plena[(6)]". A la filosofía, en cambio, le queda sólo[(7)] la posibilidad de comprender el tiempo a partir del tiempo». < <

[(1)] [La sección III comenzaba con la frase, posteriormente tachada por Heidegger:

«El revelamiento por nosotros realizado de los caracteres ontológicos más inmediatos del Dasein debía permitirnos acceder al Dasein de manera tal que pudiera comprenderse “el tiempo” a partir de él». Sin embargo, la nota al margen que acompaña a esta frase no fue eliminada. Y dice: *(N. del E.)*]

La exposición del tiempo como estructura fundamental del ser del Dasein mismo debe posibilitar una interpretación filosófica más originaria de los mencionados caracteres, permitiendo así comprender el tiempo mismo como un fenómeno fundamental del Dasein. < <

[(2)] En la medida en que se intenta mostrar una estructura fundamental, se precisa de una reflexión metodológica que también remita retroactivamente al análisis de la sección I. < <

[(3)] concepto formal < <

[(4)] Dasein — en cuanto todo — constitución de la totalidad

la totalidad, entendida no como una acumulación cerrada de caracteres sino como existencial

extraer la totalidad desde el ente mismo —

por medio del cual es entero según su ser,

totalidad / no entendida como región que hace posible [?]

sino un cómo del ser

como también de manera propia-impropia

este existencial al mismo tiempo como un haber-previo fenomenológico < <

[(5)] comprender < <

[(6)] por cierto, el hecho de que la dogmática teológica tomara prestada primero de la filosofía, entre otros muchos conceptos fundamentales, también los de tiempo y eternidad, todavía deja abierta la cuestión de si la filosofía por la que se inclinaron los teólogos según el gusto y el azar obtuvo estos [?] conceptos de una manera adecuada — aumenta [?] tan sólo su notoria confusión. La nueva «corriente» de la teología protestante nunca ha comprendido positivamente lo que Lutero reivindicó con toda claridad en su *Disputación de Heidelberg* —lo que hasta ahora todavía no se ha realizado de manera concreta—. Desde entonces asistimos siempre de nuevo —véase la modificación de los Loci de Melanchton— a una recaída en la filosofía (véase Herrmann, *Kultur der Gegenwart*)[*]

La ciencia fundamental con su concepto de alma se vuelve contra Hegel

—aunque en sus fundamentos todavía permanece ligado a él.

[*] [Wilhelm Herrmann, «Christlich-Protestantische Dogmatik», en: *Kultur der Gegenwart*, edición a cargo de P. Hinneberg, parte I, sec. IV: «Die Christliche Religion», B. G. Teubner, Berlín y Leipzig, 1906, pp. 583-632 *(N. del E.)*.] <<

[(7)] mientras se comprenda a sí misma como investigación en sus posibilidades de interrogación < <

[(8)] llegar al fin significa concluido = al final —

en su estar-entero este ente ya no es la *totalidad*

la muerte, empero, entendida como carácter del ente *caracterizado* — el

Dasein < <

[(9)] en cuanto ente debe estar «ahí» como un todo para revelar en eso su totalidad. < <

[(10)] reemplazo en *algo*

lo que significa — la muerte es dentro de ciertos límites indiferente, la muerte, que en cada caso es la *mía*, no me la puede *tomar* nadie
< <

[(11)] y precisamente aquí mucho menos;
concedemos mucho a los otros
sólo *no esto*. < <

[(12)] el estar-con es una *posibilidad* que se da junto con el Dasein. < <

[(13)] piedra — mesa — planta < <

[(14)] presencia mundana < <

[(15)] la muerte es constitutiva de la totalidad
pero para comprender la totalidad — véase I.
ser posible — *ser* la posibilidad
totalidad / posibilidad más extrema
límite en sentido formal
el ser se entiende a partir del modo de ser de aquello
para lo que es límite y en qué modo puede serlo. < <

[2] Quien conozca la antropología de la teología cristiana sabrá que, desde Pablo hasta la *meditatio futurae vitae* de Calvino, la interpretación de la vida tiene en cuenta la muerte. En la moderna «filosofía de la vida» es G. Simmel quien, después de los logros alcanzados por Dilthey[(20)], ha incluido el fenómeno de la muerte en la determinación de la vida; véase *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel* [[Duncker & Humblot, Múnich-Leipzig]], 1918, pp. 99-153. Para la presente investigación véase: K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* [[Springer, Berlín]], 21922, pp. 229ss. Jaspers desarrolla aquí la categoría de «situación límite», importante para una ontología del Dasein. El punto fuerte de esta «psicología» se encuentra en el análisis de los fenómenos circunscritos a este concepto, con cuya posición filosófica de fondo (véase el prólogo) el autor se siente solidario. < <

[(16)] ¡Hasta qué punto! Porque ya *conocemos* al Dasein (I) < <

[(17)] Queda pendiente, empero, la cuestión relativa a la totalidad — aunque algo se ha ganado. Indicación de la muerte — del fin y distinguir claramente la inadecuación de la cuestión planteada en términos mundanos de la muerte de las interpretaciones ontológicas realizadas hasta ahora < <

[(18)] puesto que el Dasein se determina de manera adecuada a la luz de *los caracteres que se han puesto de manifiesto* mediante este modo de interrogar < <

[(19)] *determinando la totalidad.* < <

[(20)] Dilthey, el ensayo sobre Goethe < <

[(21)] «*más extrema*» — lo «último» o lo definitivo en el Da-sein en cuanto «*no-más* ahí»

«muerte – «inmanente» en sentido fenomenológico — en el / estar-en /

Sólo hasta el punto de: *no-más* ahí y lo que eso implica y lo que el Dasein, en cuanto *descubridor*, puede saber de eso — : *indeterminación* < <

[(22)] los caracteres ontológicos del Dasein — determinados por el estado de descubierto — son existenciales — < <

[(23)] la *muerte* — y precisamente la *mía,* no aparece en cualquier parte — de tal manera que yo me encontrara con ella en el morir — sino que es inminente: *yo estoy delante* de mí en esta mi posibilidad más extrema — yo me adelanto y *coloco delante de mí*

muerte e historicidad < <

[(24)] el ser de la muerte es un *morirse* en el *coestar* < <

[(25)] el *no-esperar* es una modificación del esperar

huir de. < <

[(26)] una interpretación y modo de ser de mí mismo <<

[(27)] se trata de la muerte en cuanto cuidado co-ocuparse del ser
< <

[(28)] coraje ante el miedo de la *muerte*. <<

[(29)] qué es

ser en cada caso la propia muerte en cuanto Dasein propio —

ser-futuro —

tiempo

el tiempo, empero, es el *futuro*. < <

[(30)] ser-aprehendido como estado de descubierto propio y disposición afectiva como *estructuras de ser* < <

[(31)] traer a colación la completa explicación del Dasein ofrecida hasta ahora < <

[(32)] estar vuelto hacia — en cuanto *anticiparse-a-sí* en < <

[(33)] nada de la indeterminación sobre el ser —
no el *si*
y tampoco el cómo
nunca alguien ha regresado —
y tu eres — nosotros [?] somos desde el *mundo*. < <

[(34)] alejar y alejado < <

[(35)] por tanto algo que el Dasein *puede* ser < <

[(36)] *¿a quién?* < <

[(37)] la conciencia moral

y el «cómo»

la culpa

el cómo —

es decir el primado del ser a partir de sí mismo — a partir de su posible totalidad conforme al ser.

el estar-estructurado del cómo

el ente que yo soy — que uno es — en cada caso en un modo.

el *modo fundamental* a partir de la totalidad y de la *mismidad*: «yo entero»

el «*cómo*» en cuanto aprehendido. «Propiedad»

precisamente en la cotidianidad — los modos a partir de los cuales

se hace *algo*

de parte *de quién* se está, etcétera

modo

y estructura del cuidado

tiempo

modo fundamental

cómo

el cómo del ser

es decir, el ser del Dasein *de manera propia* < <

[(38)] totalidad del Dasein < <

[(39)] evidencia de una presencia evidencia del tener

sino del *ser*

estado de descubierto, como ahí — < <

[(40)] de una evidencia que calcula de forma teorética.

sino el ser del Dasein mismo — serlo — en su posibilidad < <

[(41)] relación de ser

ser la posibilidad

disposición afectiva

coraje ante el miedo

angustia como resolución < <

[(42)] concepto de instante

qué significa «en cada instante»

significa esto: el *tiempo* en cada caso como disperso —

remontar del mundo al tiempo originario —

cada vez el instante.

instante y momento y ahora < <

[(43)] responsabilidad

yo me hago histórico

asumo mi proveniencia — a partir del futuro y en él < <

[(44)] más concretamente

el constante avanzar del Dasein como cuidado.

¡como una otra posibilidad!

el Dasein en cada caso en una posibilidad —

pero no *junto* a otras posibilidades que pueden ser reveladas < <

[(45)] ?moral!! < <

[(46)] ¡*estar*-entero! < <

[(47)] *Parergon*

no eliminar la objeción si no tiene sentido < <

[(48)] el análisis del miedo y de la angustia resultan constitutivos para el señalado ser-posible < <

[(49)] estar-entero <<

[(50)] es decir, lo que hasta ahora se ha experimentado del tiempo en la sección I y *cómo* se lo debe explicar, se comprenderá a partir del tiempo mismo — como *modo de ser* del Dasein y, de esta manera, se dan los horizontes para la elaboración de la *conceptualidad* < <

[(51)] ir delante-de-sí como descubierto — es decir, *estar vuelto* sobre sí <<

[(52)] y futuro — cada vez mío < <

[(53)] en torno al cual puedo dar vueltas circunspectivamente. / ninguna cercanía y lejanía — / dirigirse / y *justamente «de… a»* < <

[(54)] por eso ninguna presentación que está a la espera < <

[(55)] *¡lo que es mundano!* < <

[(56)] análisis de este estar delante de sí (ser futuro)

y esperar. A sí — como *Dasein* / ser temporal

propio — / al Dasein todavía y ya ahí

tiempo — *está delante de sí en sí mismo*

ser futuro originario

en términos hermenéuticos: ser el tiempo originariamente propio <<

[(57)] esto mismo *es futuro* < <

[(58)] de dónde (estado de descubierto) y en qué cosa el custodiar ya y «todavía» < <

[(59)] *a venir* de algo mundano < <

[(60)] pero el futuro es tiempo < <

[(61)] al contrario — sino: aprehendido por el Dasein

mostrar el ser-futuro < <

[(62)] *temporal* es sólo el tiempo — pero no lo que puede comparecer en el tiempo <<

[(63)] ésta es la esencia del «tiempo» < <

[(64)] no *tener* sino ser < <

[(65)] con el futuro en el sentido de lo sido y del *llegar a ser*. < <

[(66)] regresa

regresar en el propio andar anticipándose a sí

el haber-pasado de mi estar-ya-en y del ser «todavía» < <

[(67)] no resulta entonces que en el Dasein hay un tiempo duplicado —

en efecto, en la medida en que el Dasein es cuidado — es *estar*-en histórico el futuro mundano — pero como superado o dominante. <<

[(68)] Llegar a ser culpable y repetición < <

[(69)] *Culpable — ser pasado*

ser todavía como sido

ser todavía ahora y esto de manera propia

este ser—*ahora*.

ser el ahora

cuidado

cuidado precursor

cuidarse de manera propia (*¡existencia!*)

es decir, *actuar*

cuidarse culpable.

ya

todavía no < <

[(70)] Así el pleno fenómeno que constituye este ser

= tiempo

cuidado — y preocupación (el cómo)

no cambia nada en el *qué* y si algo cambia — entonces a partir del *cómo*

pero no viceversa

esta preocupación es el propio ser-libre

libertad *determinatio in tempore*.

preocupación — despreocupada, es decir, cuidarse *indeterminado*

cuidado — *indeterminado* / existencia < <

[(71)] el tiempo es la totalidad como existencial. < <

[(72)] en el modo del tiempo — | temporal — | es decir, el Dasein es *temporalidad.*

temporizante — *temporización* y temporalización < <

[(73)] que no se puede preguntar más de este modo — a partir del «tiempo» < <

[(74)] tránsito —

en el sentido de la demostración necesaria de que si el tiempo determina la totalidad del ser — también la *cotidianidad* —

¡es «tiempo»! / no «sólo» e *inmediatamente «en el tiempo»* /

esto todavía resulta más difícil de mostrar — porque *encubierto*

por «en el tiempo» y por el «uno»

véase el «uno» y los primitivos y su «*cálculo del tiempo*» < <

[(75)] «*cotidianidad*» < <

[(76)] ocuparse del ser, es decir, del *estar-en* en el mundo

ocuparse de la *temporalidad*

el ocuparse mismo, un *ser-temporal*

¡aquí no se ha advertido explícitamente! el hecho del tiempo

I. Análisis de la significatividad y de la ocupación *a partir del tiempo*

II. Análisis de la espacialidad a partir del tiempo

III. el uno

IV. el lenguaje.

ocuparse del tiempo —

como cuidado por ser del Dasein como estar-en estar-en en

el mundo como descubrir el mundo

«naturaleza»

diferencia esencial como naturaleza «en el tiempo»

e historia «en el tiempo»

véase la lección de habilitación: primitivo y *mundano*. <<

[(77)] para ahora y ya disponible – «ahí» < <

[(78)] sino *poner* a disposición < <

[(79)] véase estar por delante de sí y esperar <<

[(80)] como distinguirlo mediante el futuro propio <<

[(81)] ser en el futuro. < <

[(82)] ocuparse — en cuanto olvidar / omitir / futuro y pasado presente, es decir, temporal. < <

[(83)] ¡el tener que olvida!

el olvidar en cuanto elemento constitutivo en el presentar de lo que obviamente está a la mano y ahí delante.

¡olvidar y no maravillarse! <<

[(84)] más rigurosamente hacia
anticiparse-a-sí como estar-abierto-a
en el *estar* ya en medio de
«estar» ya en medio de —
¡y traer al presente!
y esto determina el anticiparse-a-sí y el estar-abierto-a. < <

[3] Con ocasión de la conferencia citada en la nota anterior, el autor cayó en la cuenta de que también H. Cohen (véase, *Logik der reinen Erkenntnis* [[Berlín]], 31922, pp. 151ss y 226ss; en la 1.ª ed., pp. 128ss y 193ss) ve en el futuro el carácter fundamental del tiempo[(85)]. < <

[(85)] tiempo, pero en sentido kantiano — o bien en sentido todavía extremadamente formalizado. < <

[(86)] *¡viceversa!* pero mostrar la temporalidad en el *estar-en* interpretado < <

[(87)] génesis del tiempo-del-uno / por qué excepto el ser-temporal constitutivo de la cotidianidad misma que se ocupa justamente del *cálculo del tiempo* — con mayor precisión — por qué se ocupa de esta forma extrema del tiempo

– ¡en el Dasein!

porque: ¡en el *mundo*! y estar ahí delante y *cambio!* < <

[(88)] visión — limitada

de momento — *claridad*

el estar-en — en una visión [?] inmediatamente primaria

que también se da en el Dasein todavía [?] fáctico sólo de una manera totalmente obvia y poco llamativa < <

[(89)] alternancia que cambia regularmente. < <

[(90)] ocupación diaria — primaria — en el mundo

mundo de la naturaleza < <

[4] Sobre el cálculo del tiempo en la Antigüedad, véanse las investigaciones de G. Bilfinger, *Der bürgerliche Tag. Untersuchungen über den Beginn des Kalendertages im klassischen Altertum und im christlichen Mittelalter* [[Kohlhammer, Stuttgart]], 1888; además, *Die antiken Stundenangaben* [[Kohlhammer, Stuttgart]], 1888. < <

[(91)] De qué modo el espacio *orientado* está disponible como *visto* —
sol considerado como instrumento de medida
localidad significativa —
lo cercano — lo lejano —
¡véase el caso del *reloj de los campesinos*! *¡Cuerpo — sombra!* <<

[(92)] no entender esta circunstancia mundana como acontecimiento «cuando sale el sol» significa en la interpretación siguiente:
cuando se lleva a pastar el ganado < <

[(93)] la exigencia queda custodiada en la ocupación que responde [?] < <

[(94)] *inicio* del día

del *trabajo diario* < <

[(95)] sólo todavía de la mano del ahora señalado y significativo en el día — de día

– de noche < <

[(96)] sólo aquí el «*tiempo*»

«se» experimenta el tiempo en aquello que ahora se dice y se expresa propiamente — / *el tiempo es el cielo* — / experimentar el tiempo — pero al mismo tiempo interpretado en términos *mundanos*. / decir este ahora — en cuanto descubrir — del estar-en — desarrollar el estar-descubierto. Poner a disposición la «visión» — tomar en posesión — no por medio de la aprehensión y de la observación

antes [?] *circunspección*

forma previa del descubrimiento teorético del mundo el desarraigo de la naturaleza desde el mundo. < <

[(97)] en la convivencia – «se» está ahí —

inseguridad de esta exposición —

«tiempo» no naturaleza y mundo pero como «uno» (pero inicialmente se interpretó como mundo

algo en el mundo — cielo

(como ἀεί)

público — intersubjetivado

como ser — pero siempre todavía estar-en —

no y nunca *en-qué* —

en-qué — en la expresión «en el tiempo» / < <

[(98)] significa: tiene que estar *en medio* de muchas cosas cada vez presentes —

ahora ahí

ahora ahí —

orden de los «ahora»

orden — en cuanto *ocuparse* de la disposición del ahora correcto —

del ahora adecuado a las circunstancias y a las cosas de las que uno se ocupa < <

[(99)] *vivir con el tiempo*

el hecho de que todo *emplea* poco tiempo < <

[(100)] lo que yace ahí delante — *invariabilidad* del cambio y determinabilidad — en la convivencia libremente autónoma concepto de reloj.

véase Bergson, *Durée et simultanéité* < <

[(101)] movimientos del sol que hacen sombra — sobre algo — sencillamente humano < <

[(102)] en la sombra que cada uno arrastra consigo — arroja se puede determinar la posición del sol. <<

[(103)] el reloj indica la posición del sol — pero no es necesario

aprehender esa posición — sino que basta *ponerse de acuerdo* sobre ella la posición se puede fijar en el estar-el-uno-con-el-otro

el *reloj funciona* por sí mismo

está como tal orientado hacia el sol reloj de arena

reloj de agua

un *de* — *hasta* < <

[(104)] 1. *División del tiempo*

2. se puede fijar en todo momento

3. se puede comunicar.

qué significa esto para «tener tiempo» < <

[(105)] preciosidad < <

[(106)] hacer uso del reloj como medida decir ahora — como descubrir

véase arriba, el custodiar del «entonces». «entonces» — como los

«*ahora*» determinados y provistos en la ocupación /

¡este «entonces» y el ser futuro cotidiano! < <

[(107)] constantemente presente y en sí mismo inmutable < <

[(108)] *¡reloj de arena!* < <

[(109)] determinar preteorético y medir < <

[(110)] «medida»

en general < <

[(111)] *¡legible!* < <

[(112)] *¡midiendo!* < <

[(113)] el determinar teorético en el descubrir la naturaleza. desarraigo de la naturaleza del mundo < <

[(114)] con mayor precisión

la tendencia a las variantes y el correspondiente desarrollo de la métrica —

para la liberación del mundo

desarraigo de la naturaleza

= disolución del desarraigo

y oscurecimiento por medio del más inmediato estar-en absorbido

el mundo está encubierto por *el estar-en mismo*. < <

[(115)] hay reloj

porque hay Dasein

que descubre y *encubre* el mundo en lo temporal —

es decir, el *tiempo* es en el descubrir — esto es, en el presentar. < <

[(116)] doble sentido del «ahí»

Ahí — mundanamente *presente*

Ahí — estar-en tiempo *propio*

adelantarse. <<

[(117)] es decir, desarrolla conceptualmente la representación del tiempo

y la elabora / Cassirer 170 (*Philosophie der symbolischen Formen*, Primera parte: *Die Sprache*). De manera más detallada y nota 5. < <

[(118)] el tiempo es en cuanto *Dasein* que habla < <

[5] Véanse al respecto los análisis ofrecidos en E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, Primera parte: *Die Sprache*, [[Berlín]] 1923, pp. 166ss: «La única diferencia esencial que se aprehende y se expresa claramente es la que existe entre el "ahora" y el "ahora-no"». — Cassirer distingue «tres etapas en el progreso del sentimiento del tiempo al concepto de tiempo»: 1) ahora / no-ahora; 2) cumplimiento / no-cumplimiento (diferencia de los «tipos de acción» temporal); 3) concepto abstracto de ordenación del tiempo (*ibid.*, p. 170s.). El hecho de que en las lenguas indogermánicas[(123)] se haya superado la diferencia de los tipos de acción y la diferencia de los «tiempos verbales» muestra el carácter primario del ser-temporal de la *ocupación*, el cual nombra lo inmediatamente disponible (lo procurado o lo que no precisa serlo) en el «ahora ahí presente». < <

[(119)] debe < <

[(120)] y extraer de la lógica una aprehensión completamente determinada del mundo que se interpreta a sí mismo

es decir, extraer el positivo *horizonte* categorial a partir del ser del *hablar* en cambio, las imperantes filosofías del lenguaje y doctrinas del significado sin ideas sobre dónde hay que iniciar el verdadero trabajo. / *rechazo*.

en cuanto terreno no genuino.

como en la elaboración de éticas [?]

desorientación lógica de la positiva

investigación filosófica. < <

[(121)] Hablar – Dasein < <

[(122)] sólo que este «hecho» tiene que ser explicitado de una manera fundamentalmente hermenéutica

– estar-en < <

[(123)] ¡Eslavo! < <

[(124)] *Monotonía* — como ahí!

retorno de lo mismo

repetición de una posibilidad < <

[(125)] *olvidar y mismidad* de aquello de lo que se tiene cuidado — futuro. < <

[(126)] porque cada uno es el tiempo mismo < <

[(127)] lo que sigue para *S.u.Z.* bajo V. [[*Sein und Zeit (Ser y tiempo),* cap. V.]]

en lo fundamental

no sólo nexo ilustrativo < <

[(128)] *flujo del tiempo*

véase *Hegel*

el tiempo es el desaparecer. Abstracción del «consumirse»

véase *Logik*, pp. 51s [[M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, en:]] [*Gesamtausgabe*, vol. 21 [[Vittorio Klostermann]], Frankfurt [[1976]], p. 258.] < <

[6] Véase Aristóteles, *Fís*. IV 10, 218 a 31 — b 8. < <

[7] También la teoría del tiempo de Bergson se formó evidentemente en el marco de la contradictoria orientación de Aristóteles. < <

[8] *Física* III 1, 201 a 10ss. < <

[(129)] ¿en la definición aristotélica del tiempo aparece de manera constitutiva el concepto específicamente ontológico de movimiento?

véase *Fís*. III 2, 201 b 31

Fís. VIII 5, 257 b 8 165 < <

[(130)] κίνησις ἐντελέχεια κινητοῦ ἀτελῆς

véase *Met.* VIII < <

[(131)] va — el estar-ahí-presente de su determinado poder ser. <<

[(132)] que abre-que descubre, *que comunica* < <

[(133)] el numerar se dirige a y como tal se expresa < <

[9] Puesto que la teoría de la relatividad reflexiona sobre los fundamentos de la determinación del tiempo, en su trabajo hay que sacar a la luz con mayor claridad «el tiempo» mismo[(136)]. En particular, los trabajos de H. Weyl, el cual en sus reflexiones fundamentales ha seguido los principios de la escuela fenomenológica, muestran una tendencia a dirigir la matemática de una manera cada vez más originaria hacia el fenómeno del tiempo. El autor agradece a su «condiscípulo» durante el período en que era profesor no titular en Friburgo, el Dr. O. Becker, sus valiosas sugerencias sobre este tema. Con su permiso transmitimos aquí algunas de sus ideas[(137)]. < <

[(134)] aquí separar entre

ejemplo para poner de relieve la *definición del tiempo*

y ejemplo para aclarar la función de medida del tiempo definido. < <

[(135)] *¿cómo?* con respecto al cuántas *veces* del estar-ahí-delante — es decir, de la frecuencia de la unidad de medida <<

[(136)] ¡más claramente! obtener < <

[(137)] superfluo, ya que Becker mismo ha trabajado sobre la existencia matemática. <<

[10] Aquí no se puede recorrer la historia del concepto de tiempo; esta historia sólo se deja llevar a término como historia de la ontología. Véase H. Heimsoeth, «Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus», en: *Kantstudien* XXIX (1924), pp. 152ss. Véase, además, H. Scholz, «Das Vermächtnis der Kantischen Lehre vom Raum und von der Zeit», *ibid.*, pp. 20ss.

En sus investigaciones sobre la conciencia del tiempo Husserl ha elaborado sólo la estructura fenomenológica de la conciencia formal del «ahora». Véase *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. I (1913), pp. 161ss. Véase, además, O. Becker, «Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen», *ibid.*, vol. VI (1923), pp. 436ss. Becker remite ahí explícitamente a las investigaciones todavía inéditas de Husserl sobre la conciencia del tiempo. < <

[(138)] iterarlo < <

[(139)] por honradez frente a sus presupuestos, la física tuvo que llegar por rodeos

– pero en el autoesclarecimiento de la proximidad del verdadero sentido del tiempo como ser del uno

en Kant — está oculto — por medio de la *conciencia* — por medio del *conocer* — el tiempo < <

[11] «El sabio callará hasta que llegue su hora; pero el fanfarrón y necio se precipitará», Eclo, 20,7. <<

[(140)] no en sentido moral ! ! sino en sentido existencial véase ser y estado de descubierto

callar y tiempo < <

[(141)] véase el concepto *formal* de Husserl en Becker < <

[12] Véase *De partibus animalium* A 1, 639 a 1ss. <<

Notas Capítulo IV

[(1)] Sobre la historicidad

historicidad propia — deducción de la historiografía radical.

estructura pura y consideración de la posibilidad — sin crítica contemporánea

el a priori de la *destrucción* como perteneciente a la investigación ontológica.

pregunta por la historicidad, véase I. Conclusión sobre la antropología.

ahora: *historicidad y filosofía de la vida* — / el aspecto positivo de Dilthey

¡el *preguntar preliminar*! / conocer los trabajos preparatorios y la necesidad fundamental.

problemática *ontológica*

Si se da ésta – ¡entonces! no juntar historiografía y filosofía

sino verlas juntas — el hecho de que ya lo están y sólo deficientemente — la una se pierde en la otra y con ello se pierde el firme apoyo de las preguntas centrales.

después *Descartes* vida — *antropología* — conciencia! Descartes

explícitamente orientado hacia actos de conciencia y experiencias — psicología.

Dilthey / entre otros la fenomenología.

fenomenología — | la consideración realizada hasta ahora en I – V sobre la base del tema — *ser*.

investigación ontológica — de tipo fenomenológico

¡la consideración realizada *hasta ahora*! insuficiente y todavía posibilidad.

su sentido a partir del tema — el ser y por consiguiente también ahora

no apartar la consideración realizada hasta ahora como despachada

— sino comprenderla en las posibilidades positivas.

y de este modo —

hacer clara la investigación a partir del sentido asegurado en las cosas.

Verdad filosófica

1. verdad histórica 2. verdad a priori — (es decir, *propiamente* temporal!) pero esto determina 3. la verdad existencial! < <

[(2)] *¡superficial!* <<

[(3)] historicidad y estar-descubierto historiograficidad del Dasein.

su historicidad es al mismo tiempo historiograficidad —

y por consiguiente en él la *posibilidad de la historiografía* —

sobre el fundamento óntico de la historicidad.

historicidad, historiograficidad y cuidado.

historicidad y cambio — *movilidad* del Dasein

movilidad y relatividad

estar-descubierto y al mismo ocultamiento — es decir

la accesibilidad cada vez fáctica no dice nada sobre

relativización del conocimiento —

con tal de que se recupere el elemento inauténtico de la *validez*.

no se puede deducir en el [?] curso — el momento de la verdad establece algo fundamental sobre la verdad < <

[(4)] lo que así se pone de relieve — en esta sucesión de revelaciones tiene que ser visto retrospectivamente de manera existencial en sí — en la facticidad cooriginariamente. < <

[(5)] ¡en una totalidad (Tr.)! indeterminada [?] < <

[(6)] ¡movilidad! <<

[(7)] es decir, contribuye a *constituir el estar-descubierto* no ser—«sabido», «conciencia» < <

[1] El concepto de generación como categoría historiográfica ha sido tratado por primera vez por Dilthey. Véase *Gesammelte Schriften*, vol. V, pp. 36-41. < <

[(8)] sino «ya» (tiempo) < <

[(9)] pasado y *carácter diacrónico* conforme al Dasein
este *carácter diacrónico* como temporalidad
no simple diacronía en el «*ahora*». < <

[(10)] esto no se entiende desde el carácter relativo de la validez de lo sabido y de lo tenido

sino desde la constitución ontológica del Dasein. < <

[(11)] y ante todo *justamente a partir de esta generación y ésta* y precisamente vaga y difusa < <

[(12)] generación y convivencia

es decir

convivencia y temporalidad <<

[(13)] no sólo tiene — utiliza —
sino que es — conducido — guiado
/ *¡facticidad!* < <

[(14)] *tratar* ya en la sección I en el manuscrito el carácter ontológico en el cuidado.

Pre | —carácter

o tiempo / < <

[(15)] aquí comprensión

estar-descubierto

interpretación

e historicidad

I. *incluir*

horizonte sobre

posible *investigación*

«*historiografía*» < <

[(16)] estar dicho —
momento de la facticidad
es decir
es histórico
el acaecer de este ser
movilidad a partir de la temporalidad. < <

[(17)] Es lo que ya era — <<

[(18)] el «de antemano» como «ya» < <

[(19)] raíz — de la *conciencia* histórica y sentido mermado. < <

[(20)] relación a priori entre historicidad e historiograficidad < <

[(21)] carácter explícito

en cuanto «cómo» del estar-descubierto

un *modo de ser* —

huida o existencia <<

[(22)] perdido — o *librado*

¡gracias a Dios está pasado! < <

[(23)] no en la tradición débil y cobarde tradicionalismo. < <

[(24)] recogido —

decisivo — sólo la materia y la «*imagen*» del pasado < <

[(25)] el Dasein pleno

pero no estructuralmente < <

[(26)] la genuinidad y no-genuinidad de la *historiograficidad*
y su intención de apertura
mundo — acontecer
en el tiempo — *cronología*. < <

[(27)] por eso «comparar»

¡hacer presente!

«indeferencias, cosas del mismo valor»

el genuino sentido de la historiograficidad alimentado por el ser-histórico existentivo < <

[2] Véase «Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft», *op. cit.*, pp. 182ss. En este ensayo se reconoce ciertamente la peculiaridad de la fecha histórica y se define desde la cronología, pero no se comprende propiamente en su función. <<

[(28)] el pasado es el carácter temporal más inmediato de la historicidad — en la medida en que el ser pasado del presente y el presente [?] se entiendan mundanamente. < <

[(29)] Numerar

orden numerable —

el carácter ordenante de la

fecha histórica

«poner»

«número» *pre*cuantitativo

pero todavía matemático. < <

[(30)] dentro de la presencia plena un orden completamente ininterrumpible y determinable.

fecha histórica y el ser pasado del presente

el número vacío «1968» que puede decirse por anticipado. < <

[(31)] la temporalidad del revisar sus límites — época —

revisión — modifica las posibilidades del abrir no perjudicial para la validez < <

[(32)] y esto justamente en el elemento decisivo de su ser — en la interpretación del Dasein — por eso este *saltar hacia atrás* como continuidad auténtica < <

[3] Véase ahora la reflexión fundamental en Rudolf Unger, *Literaturgeschichte als Problemgeschichte, Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft*, año 1, núm. 1. Lamentablemente hasta ahora el autor no ha podido conocer y tener acceso a la investigación de Unger mencionada en la página 16 y titulada *Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems im Denken und Dichten von Sturm und Drang bis zur Romantik* (1922). < <

[(33)] expresión e historia simbólica — corrompe justamente la apertura de la historicidad existencial en sus diferentes posibilidades — < <

[(34)] historicidad del Dasein

coperteneciente a la base hermenéutica del análisis fenomenológico-fundamental.

véase Introducción. < <

[(35)] el simple mirar

ya tiene el haber-previo del presente —

φαινόμ ενον liberarlo precisamente aquí de su historia de la interpretación implícita en él < <

[(36)] σῶμα

ψυχή

πνεῦμα < <

[(37)] conciencia

la *mitad*

véase Kant, *Antropología* <<

[4] En lo que sigue sólo se muestran esquemáticamente los principales pasos que sigue la interpretación de Descartes. El autor la ha expuesto repetidas veces en ejercicios y lecciones universitarias. La publicación completa en conexión con la interpretación de los fundamentos de la ontología medieval está reservada para otra ocasión. <<

[(38)] ¿por qué?

conocer – Dasein

esta *voluntas*.

¡posibilidad ontológica del *hombre*! < <

[5] Véase *Principia philosophiae* I, § 49. Aquí el «isque cogitat, non potest non existere dum cogitat» se suma a las *veritates aeternae*. <<

[(39)] ¿por qué? < <

[(40)] *¿en dónde* se motiva el *cambio?* < <

[(41)] y por este rodeo se trasplanta la ontología antigua a la

cogitatio

o a través del presunto

inicio originario

se dinamita la tradición ontológica, que se mantiene

incluso cuando se intenta algo diferente.

véase lecciones sobre la lógica [en: *Gesamtausgabe*, vol. 21, *op. cit.*]
<<

[6] En la sinopsis que antecede a las *Meditaciones*, Descartes dice de la *Cuarta meditación*: «In quarta probatur ea omnia, quae clare et distincte percipimus, esse vera: simulque in quo ratio falsitatis consistat explicatur: quae necessario sciri debent tam ad praecedentia firmanda, quam ad reliqua intelligenda». El terreno ontológico que sirve de base al concepto de verdad aquí desarrollado se deja ver a partir de Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae*, qu. 1 (*Opera*, ed. Parm., t. IX, pp. 1ss). Aquí se desarrolla la doctrina de los «trascendentales». Véase al respecto, *De natura generis*, cap. 2, *op. cit.*, t. XVII, pp. 8ss. <<

[(42)] ¿qué? *¡«sum»!* < <

[7] Tomás de Aquino, *Summa theologica* I, qu. 3. <<

[8] Por razones de brevedad, baste la referencia a Bonitz, *Index Aristotelicus* (Aristoteles, *Opera*, ed. I. Bekker, t. V), 544 a 6ss. <<

[(43)] lo que está ahí en su presencia (κίνησις) — *ya* está ahí. < <

[(44)] por otra parte, también «espíritu» del θεωρεῖν se entiende *de nuevo* a partir de este tiempo como ¡un *constante* presentar! No es interpretable como una ontología de la naturaleza con el fin de intentar contra *ella* una ontología del espíritu o de la conciencia — porque permanece en la misma omisión mientras — el Dasein no sea visto *positivamente* de manera propia. < <

[(45)] por este motivo la *destrucción* es constitutiva de la fenomenología < <

[(46)] ser productivamente —
¡futuro!
en la repetición y en el futuro
presente propio —
¡no en el progreso! < <

Notas del Editor

[1] M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft, Juli 1924*, Max Niemeyer, Tubinga, 1989 [trad. cast. Raúl Gabás y Jesús Adrián, *El concepto de tiempo*. Conferencia ante la Sociedad Teológica de Marburgo, Trotta, Madrid, 42006]. *(N. del T.)* < <

[2] M. Heidegger, *Ser y tiempo* (trad. cast. de Jorge Eduardo Rivera), Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 21998, pp. 413-417. *(N. del T.)* <<

[3] Las cartas han sido editadas por J. W. Storck y Th. Kisiel, «Martin Heidegger und die Anfänge der *Deutschen Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. Eine Dokumentation», en: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* (ed. por Frithjof Rodi), vol. 8, 1992/93, Vadenhoeck & Ruprecht, Gotinga, pp. 181-225. *(N. del E.)* <<